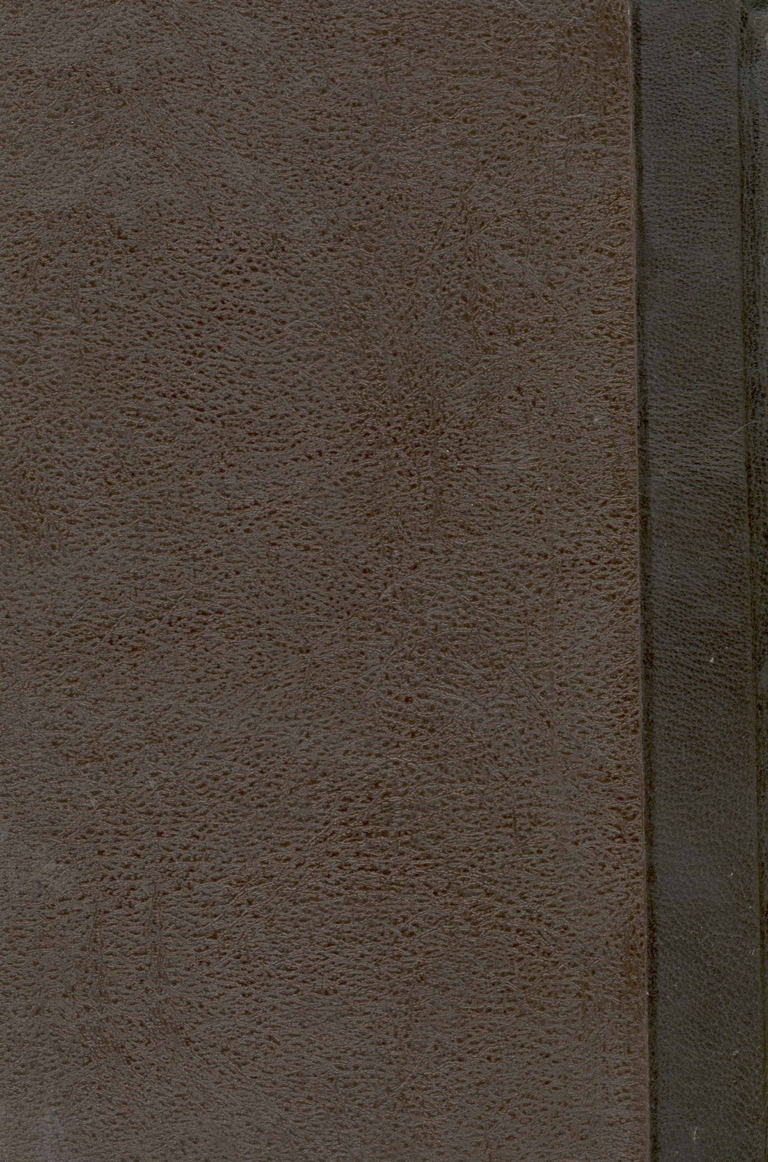




مجلة

البلاغة المقارنة

العدد السادس عشر، ١٩٩٦

ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب

• **الطباعة** : دار إلياس العصرية بالقاهرة
• **سعر العدد** : في جمهورية مصر العربية: عشرة جنيهات
في البلاد الأخرى (بما فيه تكاليف البريد الجوي)
الأفراد: عشرون دولاراً ؛ المؤسسات: أربعون دولاراً
الأعداد السابقة متوفرة بالسعر المذكور.

• أعداد **ألف** السابقة ناقشت المحاور التالية:

ألف ١ : الفلسفة والأسلوبية
ألف ٢ : النقد والطليعة الأدبية
ألف ٣ : الذات والآخر: مواجهة
ألف ٤ : التناص: تفاعلية النصوص
ألف ٥ : البعد الصوفي في الأدب
ألف ٦ : جماليات المكان
ألف ٧ : العالم الثالث: الأدب والوعي
ألف ٨ : الهرمينوطيقا والتأويل
ألف ٩ : إشكاليات الزمان
ألف ١٠: الماركسية والخطاب النقدي
ألف ١١: التجريب الشعري في مصر منذ السبعينات
ألف ١٢: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى
ألف ١٣: حقوق الإنسان والشعوب في الأدب والعلوم الإنسانية
ألف ١٤: الجنون والحضارة
ألف ١٥: السينمائية العربية: نحو الجديد والبديل

• **المراسلة والاشتراك على العنوان التالي:**

مجلة **ألف**، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة،
ص.ب ٢٥١١، القاهرة، جمهورية مصر العربية.
ت : ٣٥٧٥١٠٧ فاكس: ٣٥٥-٧٥٦٥ (القاهرة).
البريد الإلكتروني : ALIFECL@EGAUCACS Bitnet
ALIFECL@AUC-ACS.EUN.EG Internet

المحتويات

القسم العربي

القسم الإنجليزي

... لم يبق مني
غير درعي القديمة، سرج حصاني المذهب. لم يبق مني
غير مخطوطة لابن رشد، وطوق الحمامة، والترجمات . . .

محمود درويش ، **أحد عشر كوكبا**

أدت الرموز الحسابية على طول الصفحة رقصتها المغربية بوقار في حفل تنكري لحروفها، بقلنسواتها الغريبة. بمربعاتها ومكعباتها. مد الأيدي، لف ودور، إيماءة للرفيق، هكذا : جن عبقرية المغاربة. ذهبوا أيضا، ابن رشد وموسى بن ميمون، رجال سمر السيماء والإيماء، يعكسون في مراياهم الساخرة روح العالم الغامضة، ظلمة تضيء في النور والنور لا يدركها.

جيمس جويس ، **عوليس** (ترجمة طه محمود طه)

ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب

يقدم هذا العدد من مجلة **ألف** مجموعة من المقالات تدور حول أبي الوليد ابن رشد وأثره في الشرق والغرب من زوايا نظر مختلفة يجمعها الاهتمام الجاد بمفكر ترك بصماته على التراث العقلاني العربي والأجنبي، وما زال موضع نقاش وتساؤل حتى لا نقول موضع سجال وتناحر. شارك في هذا العدد باحثون من القارات الأربع: من ماليزيا والعراق ولبنان ومصر والمغرب وألمانيا وبلجيكا والولايات المتحدة، مما يؤكد أهمية هذا المفكر في العالم على اختلاف ثقافاته؛ كما أنه يثبت أن فكر ابن رشد ما زال نابضا بالحياة.

لم يكن الغرض من هذا العدد تكريس ابن رشد أو توظيفه لوجهة نظر محددة، بل كان الغرض منه تأمل خطابه ومحاورة مقولاته واستنطاق صمته ليصبح مجايلا وفاعلا، وليخرج من قوقعة الاستشراق المنغلق ومن منطقة الأدلجة الانتهازية ويدخل في سياق الفلسفة والفكر في انفتاحهما على الكلي والكوني. من هذا المنطلق تم استكتاب متخصصين في ابن رشد ضالعين في كتاباته بالإضافة إلى متخصصين في الفلسفة الأوروبية ومهتمين بالتراث الفلسفي العربي- الإسلامي. وهكذا نجد بحوثا في هذا العدد تتعامل مع جوانب من أعمال ابن رشد وأخرى تقارنه أو تقابله بمفكرين وفلاسفة من أمثال ابن خلدون والعامري وابن طفيل وابن باجة وابن عربي وكانط ورسل، كما نجد في العدد بحوثا أخرى تضع فكر ابن رشد والرشدية والرشديين في سياقاتها التاريخية والاجتماعية.

نرجو أن يكون هذا العدد بداية إيجابية في التفاعل الثقافي والحضاري المبني على احترام فكر الآخر، والمبتعد عن المصادرة المسبقة والاستقطاب الجاهز بين الشرقي والغربي؛ وليس أولى بأن يكون محورا لهذه البداية من ابن رشد.

و**ألف** مجلة سنوية (تصدر في الربيع) وتنشر مقالات مكتوبة باللغة العربية والإنجليزية (والفرنسية أحياناً) وهي تتبع نظام التحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدوريات الأكاديمية. وكل عدد يرحّب بمقالات نقدية أصيلة، نظرية أو تطبيقية أو مقارنة، تلقي ضوءاً على أدبيات وبلاغيات محور محدد. وستدور محاور الأعداد القادمة حول :

ألف ١٧ : تقاطع الأدب والأنثروبولوجيا في القارة الأفريقية

ألف ١٨ : الخطاب الثقافي بعد الاستقلال في جنوب آسيا

ألف ١٩ : الجنسانية والمعرفة: إسهام المنظور الجنساني في صياغة المعارف

خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض

نصر حامد أبو زيد

تمهيد:

من الأقوال المأثورة عن الشيخ أمين الخولي رحمهُ الله أن الأفكار حين تجد في العقل خواء وتصادف في الدماغ خلاء تعشِّش وتستقر حتى ليصعب إخراجها وانتزاعها من العقل مهما كانت درجة زيفها. وتزداد حدة استقرار الأفكار في العقول والأدمغة عن طريق التكرار المستمر لها والترديد الدائم الذي يحوِّل "موضوع" الفكرة إلى ما يشبه "العقيدة" الثابتة التي لا يجوز مناقشتها أو الاقتراب بمنهج التحليل النقدي من حدودها. وكثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية هي الأفكار التي أنتجتها عقول بشرية، ولكنها تحولت بفضل التكرار والترديد، الذي من شأنه أن يخفى غيرها من الأفكار، ولو بالتشويه، إلى "عقائد" لا يمكن المساس بها.

لذلك ذهب الشيخ الخولي رحمه الله إلى أن منهج التجديد لا يستقيم ولا يصح إلا بعد "قتل القديم بحثا"، لأن "التجديد"- دون فحص القديم فحصا نقديا- من شأنه أن يضيف أفكاراً إلى أفكار، فتتجاور الأفكار القديمة والأفكار الحديثة دون أن يزحزح الجديدُ القديمَ ويحلّ محلّه. من هنا يصح لنا أن نفهم عبارة "قتل القديم بحثا" على أساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويفصح عن دلالتها في سياق تكوّنها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها "فكرة" وليست "عقيدة".

وهذا النمط من البحث النقدي التحليلي - التفكيكي - يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء الترديد والتكرار، ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من "التفكيك" المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار "الجديدة" بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض "الفكر" وليس على أرض "العقيدة". وإذا تصارعت الأفكار صراعا صحيا قائما على التكافؤ والندية، ضمنَ الجديد لنفسه إمكانية إزاحة القديم والحلول محله. إن تجاور "القديم" - الذي أحاطته القداسة بالترديد والتكرار- والجديد الذي لا يزعم لنفسه أية قداسة كفيل دائما بتمكين "القديم" من إزاحة الجديد، بل وقتله قتلا نهائيا، ناهيك باغتيال المفكر المجدِّد.

والذي يسهِّل عملية "القتل" تلك والاغتيال للفكر وللمفكر على السواء أن أنصار "التقليد" ومحاكاة القديم ينقلون الصراع دائما من أرضه الحقيقية وميدانه الفعلي- أرض

الفكر وميدان الصراع الفكري - إلى أرض "العقيدة" وميدان "الدين". وحين ينتقل الصراع هذه النقلة يصبح من السهل على أنصار القديم ممارسة ديماغوجية وعظية إنشائية تؤلب العوام وتدفع بهم طرفا في الخصومة. وعلاوة على تأليب العامة يستطيع أنصار القديم بدعوى الدفاع عن الدين والعقيدة تأليب كثير من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والتربوية، فضلا عن المؤسسات الدينية دفاعا عن أسس الكيان الاجتماعية ودعائمه المهددة بتلك الأفكار الجديدة "الإلحادية" أو "الشيوعية" أو "العلمانية"..إلخ تلك الأوصاف.

وهكذا يصبح "الجديد" دائما في حالة دفاع عن النّفس، ويكون مطلوبا منه دائما أن يثبت ويؤكد أن أفكاره لا تمس "الدين" ولا تطال قداسة العقائد الدينية. ومن شأن هذا الموقف الدفاعي السجالي أن يُدخل "الجديد" في دهاليز الديماغوجية الوعظية الإنشائية التي تخاطب العوام بلغتهم وعلى قدر أفهامهم، فينخرط المفكر في إنتاج خطاب ركيك سقيم ينطوي على "تراجع" و"استسلام". وحين يتراجع "الجديد" أمام "القديم" فإنه يساهم في تعزيز "القديم" وتثبيت مكانته فيزداد استفحال خطره على الحياة كلها. وكثيرا ما يوهم المفكّر نفسه بأن هذا التراجع تراجع تاكتيكي في سبيل مواجهة استراتيجية قادمة، حين تتهيأ الظروف وتزداد درجة "التنوير"، ويتطور وعي العامة. لكن هذا التفكير مجرد "وهم" لتبرير التراجع. وهو "وهم" يخرج الخطاب من دائرة "الفكر" ليقع في وهدة "الأماني الكاذبة"، ويتحول المفكر إلى ميكافيللي يتعاطى "السياسة" بمعناها العامي الساذج مستخدما مفردات "الفكر" لكي ينتج خطابا سياسيا براغماتيا نفعيا رديئا على كل المستويات.

إن دعوة أمين الخولي إلى "قتل القديم بحثا" تمهيدا لأى تجديد تكتسب في سياق تاريخ ثقافتنا الحديث والمعاصر أهمية تتأكد يوما بعد يوم رغم عدم الالتفات إلى دلالتها الحقيقية وذلك اكتفاء بوهم مجازيتها. وما تقوله العبارة ليس من قبيل المجاز وإن بدت كذلك، فالبحث التحليلي النقدي للأفكار القديمة حين يزيل عنها القدسية المضافة إليها يكون قد أزال عنها خطورتها على الوعي، ومن ثم على التقدم. إن الأفكار الثابتة التي اكتسبت من قدمها وكثرة ترددها قداسة ليست إلا قنابل قابلة للانفجار، وما يقوم البحث النقدي التحليلي به إزاءها ليس إلا تفكيكها وإزالة خطرها. والقنبلة القابلة للانفجار حين يفصل عنها "المفجِّر" وتُفرْغ من المواد المفجرة تصبح قطعة من الحديد، يمكن أن توضع في "متحف حربي" للفُرجة والدرس. كذلك الأفكار حين يتناولها منهج البحث النقدي التحليلي يردها إلى سياقها في تاريخ الفكر، فتزول عنها "القداسة" التي تسمح لأنصار تقليد القديم بتفجيرها في وجه المجددين. هذا "قتل" حقيقي وليس مجازيا في مجال "الفكر"، إنه قتل بمعنى سلب "الحياة" وقضاء على "الحضور"، وإقصاء من مجال إلى مجال آخر، ومن "كون" إلى كون آخر.

إن "انفجار الأفكار" ليست بدورها عبارة مجازية، فقد شهدت مجتمعاتنا العربية الإسلامية انفجارات فعلية في الشوارع والطرقات منشؤها "أفكار" آمن بها بعض الشباب والفتية. ونحن لا ننكر أن الأفكار تنفجر في سياق بعينه ولا تنفجر في سياق آخر، مثلها مثل القنابل التي تحتاج إلى "الفاعل" الذي يقوم بنزع "المفجر" وإلقاء القنبلة. ولا نريد أن نناقش في سياقنا هذا مسألة الأدوار، من حولّ "الفكرة" إلى قنبلة؟ ومن نزع "المفجّر"؟ ومن ألقاها؟ لأن هذا أمر يطول شرحه. كل ما نود قوله هنا أن ثمة أفكاراً تحولها "القداسة" الموهومة - بالقدم وكثرة الترداد والتكرار- إلى "قنابل" قابلة للانفجار في سياق اجتماعي

اقتصادي سياسي بعينه. وإن مهمة البحث التحليلي النقدي تفكيك هذه الأفكار ونزع "مفجّر" القداسة منها، وإعادتها إلى سياقها الأصلي بوصفها نتاجا بشريا تاريخيا. وهذا الفعل البحثي هو بمثابة "قتل" للخطورة المضمرة في تلك الأفكار، وتظل الأفكار موجودة وقائمة جزءا من تاريخ الفكر بلا قداسة ولا قابلية للانفجار. ولا تجديد قبل هذه الخطوة الهامة: قتل القديم بحثا.

- ا -

من هذا المنطلق تحاول هذه الدراسة الاقتراب من بعض أفكار الفيلسوف الأندلسي ابن رشد. وثمة محاذير لا بد من ذكرها في هذا السياق، خاصة وأن استدعاء ابن رشد فكريا وثقافيا يبدو لي في بعض جوانبه على الأقل محاولة لممارسة صراع إيديولوجي ضد تيار فكري سياسي ينتمي إيديولوجياً لخليط من الأشعرية والصوفية مضافا إليهما بعض السمات "الأصولية" الحنبلية المتأخرة كما تتجلى بصفة خاصة في فكر ابن تيمية وتلميذه المخلص محمد عبد الوهاب. كان استدعاء المعتزلة في مرحلة الستينيات والسبعينيات تواصلاً مع إنجازات محمد عبده في القرن السابق محاولة لتأصيل مرحلة التحول الاشتراكي والعدل الاجتماعي وإقامتها على أصول تراثية. ومن الواضح أن عملية التأصيل تلك لم تنجح، وبرهان ذلك واضح على كل المستويات.

في السياق الراهن تم دمغ التيار الفكري السياسي السابق الإشارة إليه بالظلامية، التي تستدعي بقرينة التضاد "التنوير"، ذلك التنوير الذي تعرّض ويتعرّض لمحاولات وأد وقتل منذ بداية هذا القرن ما تزال مستمرة حتى الآن. وهنا يبدو ابن رشد، صانع التنوير الأوروبي ومحرك سكون التفكير اللاهوتي المسيحي بترجمته من العربية إلى اللاتينية، كما لو كانت بضاعتنا رُدَّت إلينا. وهذا بالضبط ما ينبغي التحذير منه. إن هذه البضاعة التي كانت تنتمي تاريخيا لسياق الحضارة العربية الإسلامية هي البضاعة غير النافقة، البضاعة التي زهد فيها الجميع. كان ابن رشد يمثل ثقافة "الهامش" بعد أن احتل الغزالي في القرن الخامس الهجري مركز هذه الثقافة على كل المستويات: اللاهوت والفلسفة وعلم أصول الفقه والتصوف. وبين "المركز" و"الهامش" دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود، حيث وجد مناخا قابلا له إيجابا وسلبا. وفي ذلك المناخ صار ابن رشد يعرف بـ "Averroës"، أي صار غربيا.

والسؤال الآن: من بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟ هل هو ابن رشد هامش الثقافة العربية الإسلامية في بُعدها التراثي، أم Averroës بكل ما أضافته إليه الشروح والتفسيرات والقراءات فطورته لتحقيق التنوير؟ في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي - أي في صيغته التراثية- لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز ذلك التراث. والنتيجة معروفة سلفا: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع على أرض "التراث"، يتمكن "المركز" فيها من إزاحة الهامش.

ولسنا كذلك نحتاج لمتابعة القراءة الأوروبية لابن رشد حذوك النعل بالنّعل، لأننا في هذه الحالة سنستدعي Averroës، أي سنستدعي صيغة التنوير الأوروبي، وهي صيغة

تتعرّض لنقد شديد ليس هنا مجال التعرّض له. إننا نحتاج لقراءتنا الخاصة التي لا تعني الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا تعني من جهة أخرى فصم أواصر التداخل والاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربي الإسلامي تاريخيا وحضاريا. وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى مقولة أمين الخولي عن "قتل القديم بحثا".

وهذا يقودنا إلى التحذير الثاني الذي نراه ضروريا. وقبل أن نصوغ هذا التحذير لنحدد معنى أن ابن رشد كان يمثل "هامش" الثقافة العربية الإسلامية. هناك مستويان لتحديد هذه "الهامشية": مستوى الهامشية الفكرية والعقلية من جهة، ومستوى "الهامشية" الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. هذا المستوى الثاني معروف بالنسبة لابن رشد من حقيقة أنه تعرّض للاضطهاد والإهانة، بعد أن كان يحتل على المستوى الوظيفي الديني مركز "قاضي قضاة قرطبة" في عصر يعقوب المنصور (٥٨٠-٥٩٥ هـ) حتى صدرت الأوامر بإحراق كتبه. والسبب الذي يطرحه المؤرخون لهذا الاضطهاد المفاجىء أن يعقوب المنصور كان في حاجة إلى تأييد الفقهاء لكي يصل إلى تأييد العوام له في هذه الحرب. ويبدو أن "الثمن" كان ابن رشد الذي تمت محاكمته أمام جمع من أعيان قرطبة على هرطقته وإلحاده، وهي محاكمة انتهت بنفيه من قرطبة وإصدار الأمر بإحراق كتبه.[١]

لكن الحرب فيما يبدو انتهت بين الخليفة وأعدائه مسيحيي أسبانيا فعاد إلى مراكش. ولما كان البربر أقل حساسية لمسائل التفسيرات والتأويلات المختلفة للعقائد والشرائع، ألغى الخليفة أوامره السابقة، وأعاد ابن رشد إلى "البلاط". لكن حياة الفيلسوف لم تطل بعد ذلك كثيرا ولم يكتب الله أن يتمتع بعودة الرضا السامي، فمات في مراكش في شهر صفر سنة ٥٩٥ هـ، ودفن هناك ثم نقل جسده بعد ذلك إلى قرطبة في مشهد وصفه محي الدين بن عربي وصفا مؤثرا في كتابه **الفتوحات المكية**.[٢]

هذا "التهميش" الاجتماعي والسياسي يتجاوب إلى حد كبير مع اختيار الفيلسوف - واعيا أم غير واع - أن يصوغ أفكاره وينتج خطابه في سياق الشروح والتعليقات، على أرسطو وشرّاحه من جانب، وعلى معاصريه وسابقيه من المتكلمين والفلاسفة المسلمين من جانب آخر. هكذا يبدأ ابن رشد حياته العلمية بالشروح والتلخيصات، وفي فترة متأخرة من حياته يبدأ في كتابة كتبه التي تحمل اسمه وحده. لكن هذه الكتب الأخيرة في التحليل الأخير ليست إلا مجموعة من الاستجابات لتحديات طرحها بشكل جوهري الإمام أبو حامد الغزالي. هذا واضح جدا في **تهافت التهافت** ردا على كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**. كما هو واضح كذلك في **فصل المقال** و**مناهج الأدلة** اللذين يتردد فيهما اسم الغزالي أكثر من غيره.

وليس من الصعب تفسير هذا الاختيار عند ابن رشد ذلك الاختيار المزدوج للانخراط في الاشتباك على مستوى الخطاب مع "علوم الأوائل" من جانب، ومع" علوم الشريعة" من جانب آخر، وهو اشتباك يجد تعبيره واضحا في اجتماع شخصية "قاضي القضاة" وشخصية "الفيلسوف" في عقل واحد. إن شارح أرسطو الذي ختم شروحه بتفسيره الكبير لكتاب **ما بعد الطبيعة** هو نفسه الفقيه الذي كتب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** في الفقه. وتفسير هذا "الجمع" - التركيبي إلى حد كبير كما سنشير في الفقرة التالية- يعكس "وعياً" بحالة "التهميش" التي تعانيها الفلسفة، ويعكس في نفس الوقت "أملا" في تجاوز حالة التهميش تلك والتحرك إلى الاقتراب من دائرة "المركز".

لكن في هذا "الأمل" تحديدا يكْمُن "تهافت" الخطاب الذي قدمه ابن رشد، ذلك أنه

في انخراطه السجالي ضد خطاب "المركز"- خطاب الغزالي بصفة خاصة- كان مضطرا، محكوما بذلك "الأمل" في التحرك من الهامش، إلى تقديم بعض التنازلات، أو لنقل بصيغة أخرى مستعيرين تعبير محمد أركون "بعض الترضيات".[٣] ويمكن القول هنا إن هذه التنازلات - أو الترضيات - أمر طبيعي في سياق الاشتباك السجالي بين أي خطابين. هذه الترضيات قدمها أبو الحسن الأشعري في خطابه ضد المعتزلة وذلك عن طريق توظيف "منهج المعتزلة" في الاستدلال وقياس الغائب على الشاهد. وهي نفس الترضيات التي نجدها في كتب الغزالي لكل من الفلاسفة والمتصوفة، وهي ترضيات ستتعرض لنقد شديد من جانب ابن رشد كما سنشير من بعد.

نقول إن هذا أمر طبيعي لسبب بديهي أن "الخطاب" - أي خطاب وكل خطاب - ليس خطابا مغلقا مستقلا عن غيره من الخطابات في سياق ثقافي حضاري بعينه. ومهما تصاعدت آليات "الإقصاء" و"الاستبعاد" التي يمارسها خطاب ضد خطاب آخر، فإن حضور هذا الخطاب الآخر في بنية الخطاب الأول يمكن تتبعه على مستوى البنية والسرد، إن لم يكن على مستوى "المنطوق والمفهوم" كذلك. هذه الحقيقة البديهية البسيطة ترتد إلى حقيقة أن الخطابات - في سياق ثقافي حضاري بعينه- تشترك إلى حد كبير في طبيعة الإشكاليات التي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها.

لقد سبَّب ابن رشد ارتباكا واضطرابا بين دارسيه بسبب هذا الاشتباك المزدوج مع خطابين، أحدهما "علوم الأوائل" وثانيهما "علوم الشريعة". لذلك راح كل فريق يفتِّش عن "أفكار" ابن رشد الأصلية الحقيقية - إما في ركام "الشروح والتفسيرات"، وإما في دهاليز السجال ومنحنياته. هكذا ذهب رينان إلى أن كتابات ابن رشد الدينية لا تمثل فكره الحقيقي، لأنها كتابات كان الهدف منها مخادعة فقهاء المالكية وتحدِّيهم ردا على اتهاماتهم له. أما أفكار الفيلسوف الحقيقية فيجب البحث عنها - فيما يرى رينان - في شروحه لأرسطو، حيث كان ممكنا له أن يتخذ من نصوص أرسطو الأصلية "قناعا" للتعبير عن آرائه وأفكاره.

وعلى عكس رينان يذهب آسين بلاثيوس في دراسته عن الفكر الديني الرشدي في كتابات توما الأكويني إلى أن أفكار ابن رشد الخاصة يمكن العثور عليها في **التهافت** و**فصل المقال** و**مناهج الأدلة**. وهو رأي يوافقه عليه محرر مادة ابن رشد في **الموسوعة الإسلامية**.

هذا الارتباك والاضطراب في تحديد "الأفكار" الحقيقية لابن رشد نابع من تصور أن "الشروح" ليست "نصًا على نصّ" وأنها مجرد متابعة للنصّ الأصلي دون إضافة، وهو تصوّر غاية في السذاجة، لأنه حتى "الترجمة" - التي يفترض فيها الحرص على الدقة والإخلاص في نقل النصّ الأصلي من لغة إلى لغة أخرى - تمثل "نصًا" له خصائصه المستقلة النابعة من طبيعة اللغة وما تعكسه من إطار ثقافي. هذا بالنسبة لمن قالوا إن أفكار ابن رشد الحقيقية تقع خارج الشروح.

وخطأ هؤلاء الذين ذهبوا إلى أن "الشروح" تتضمن أفكار الفيلسوف الحقيقية - دون كتاباته الدينية - نابع من عدم إدراك أن "الخطاب" يمكن أن يتجلى ويظهر من خلال أكثر من "قناة"، وليست الشروح إلا إحدى "قنوات" الخطاب، و"المساجلات" قناة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى. ولكل قناة من قنوات الخطاب تأثيرها دون شك لا على بنية الخطاب فقط بل على منطوقه ومفهومه كذلك.

ولعل في كل ما سبق ما يشرح تحذيرنا الثاني وهو: ضرورة الوعي أن خطاب ابن رشد الذي كان مهمشا في سياق الثقافة العربية الإسلامية في بُعدها التراثي يمكن أن يظل "مهمشا" في سياق الاستدعاء الحالي، سياق الصراع الإيديولوجي ضد تيار فكري سياسي يستند إلى ما سبقت الإشارة إليه من "مركزية" النظام الفكري الذي يمثل الغزالي بؤرته. هذا إذا استدعى ابن رشد كما هو، وذلك هو التخوّف الذي يستلزم "الحذر". إن محاولة ابن رشد لتجاوز حالة "التهميش" للاقتراب من "المركز"، وهي المحاولة التي فرضت عليه بعض "التنازلات" أو "الترضيات"، ستكون هي ذلك"البعد" من خطابه الذي نتناوله في هذه الدراسة.

-٣-

ربما كان علينا، قبل كشف بعض جوانب "تهافت" الخطاب الرشدي من الزاوية التي أشرنا إليها، أن نبين الكيفية التي استطاع الغزالي من خلالها أن يصوغ خطابا صار هو "خطاب" السلطة بامتياز من جهة، وصار "خطاب" العامة بامتياز كذلك من جهة أخرى، وذلك من خلال بنيته المزدوجة. إن الشق الأشعري في خطاب الغزالي المتكلم والفقيه هو الشق الذي يساند السلطة السياسية ويبرر سيطرتها وهيمنتها الديكتاتورية إيديولوجيا. ويقدم الشق الصوفي- ببعديه السنّي والغنوصي المتلازمين - للعامة والخاصة على السواء "عزاء" تجابه به سطوة السلطة. هذا إلى جانب أنه يقدم للسلطة السياسية للدولة السنيّة كذلك سلاحا إيديولوجيا في صراعها ضد سلطة الدولة الشيعية.

ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون خطاب الغزالي هو الخطاب المهيمن السائد منذ القرن الخامس الهجري وحتى الآن تقريبا. إن الإمام الغزالي هو "حجة الإسلام"، وهو لقب لم يحظ به غيره، وكتابه **إحياء علوم الدين** هو الكتاب الثاني بعد القرآن بالنسبة لكثير من المجتمعات الإسلامية، كما يظهر ذلك من كثرة الشروح والطبعات المختلفة والعديدة، بل والترجمات إلى أكثر اللغات. لقد أسس الغزالي ما أصبح يعرف باسم "الوسطية" في الفكر الديني، وهي "الوسطية" التي تماهت تماما مع الإسلام نفسه في شعار "الإسلام دين الوسطية". لقد تم تعليق النظام الفكري للغزالي تعليقا نهائيا بالقرآن الكريم نفسه، واعتبر قوله تعالى:"وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا" (سورة البقرة، الآية ١٤٣) تلخيصا لأفكار الغزالي. وبعبارة أخرى صارت كلمة "وسطا" في الآية تعني "الوسطية" الفكرية، ذات الطابع الإيديولوجي الواضح، في فكر الغزالي.

كانت جهود أبي حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري سيرا في نفس الاتجاه الأشعري لكنه لم يكتف بمناهضة المعتزلة في مجال علم الكلام، بل ناهض بالإضافة إلى ذلك "حلولية" المتصوفة، و"باطنية" الشيعة، ، و"زندقة" الفلاسفة. لكنه في كل ذلك اعتمد على الحلول "الوسطية" اتباعا لمنهج الأشعري، حتى قال عنه ابن رشد: "إنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف"[٤] لقد اشتهر الغزالي في تاريخ الفكر الديني بأنه مؤسس مذهب "التصوف السني" الذي يوضع غالبا في علاقة تضاد مع "التصوف الفلسفي"، وبعبارة أخرى يعتبر الغزالي ممثل "أهل السنة والجماعة" في مجال التصوف، الذي كانت قد سيطرت عليه

"الحلولية" متمثلة في تصوف الحلاج الذي مَاهَى بين الذات الصوفية العارفة - العاشق - وبين الموضوع المعرفي - المعشوق، الذات الإلهية - فقال أبياته المشهورة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حَلَلْناَ بدنا

فإذا أبصرتني أبصرتـــــه وإذا أبصرته أبصـــرتنا

وهو القائل: "ما في الجبة إلا الله" بلسان الشطح وغلبة الحال.

وموقف الغزالي من هذا الشطح الصوفي يتسم بنوع من الدفاع الذي لا ينكر تلك الأحوال ولا ينكر من ثم دلالة تلك العبارات الشطحية، بل يرى أنها عبارات يجب أن تُطوى ولا تنشر وهو في هذا الموقف الدفاعي يستحضر دائما أقوال الحلاج وعباراته - دون أن يصرح باسمه - الأمر الذي يلفتنا إلى حقيقة موقف الغزالي "الوسطي" من تصوف الحلاج "الحلولي". يقول:

العارفون بالله - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا، فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرا دُفِع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: "أنا الحق"، وقال الآخر: "سبحاني ما أعظم شاني"، وقال آخر "ما في الجبة إلا الله". وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" ولا يبعد أن يفاجىء الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى في الزجاج الخمر فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قـــدح وكأنما قدح ولا خمـــر (٥)

وإذا كان الغزالي يقف هنا عند حدود "الدفاع" عن حالة السكر، وما تفضي إليه من شطح في الأقوال، معتبرا إياها حالة طارئة وهمية، فإنه في نصّ آخر من الكتاب نفسه - سابق على النصّ السابق - يرى أن ترقي العارفين من هذا العالم إلى عالم الوجود المحض هو

بمثابة انتقال من "حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة"، وأنهم بهذا الترقي يكونون قد استكملوا معراجهم "فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى وأن كل شيء هالك إلا وجهه" لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبر من حيث ذاته فهو عدم محض".(٦)

وكما يقول أبو العلا عفيفي:

> وهكذا وصل الغزالي في نهاية تفكيره إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود، ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفي، ولم يؤثر عن الغزالي أنه كان من أصحاب الشطحات... ... ولم نجد في كتب الغزالي الأخرى - فيما تذكر - مثل هذا التصريح بالوحدة الوجودية، وكل ما قاله في **الإحياء**:"ليس في الوجود إلا الله وآثاره والكون كله من آثاره"، وفي ذلك اعتراف منه بوجود الكون إلى جانب وجود الله، وفيه إغلاق للباب في وجه وحدة الوجود. فهل نرى في **المشكاة** تحولا في موقف الغزالي من الحقيقة الوجودية، وميلا واضحا نحو نزعة الصوفية القائلين بوحدة الوجود ؟(٧)

وهكذا تسقط نظرية الباحثين في التصوف الإسلامي، والذين يميزون بين "وحدة الشهود" عند الغزالي و"وحدة الوجود" عند ابن عربي، على أساس أن الأولى لا تتعارض مع الشريعة والسنة في حين تتعارض معها الثانية.(٨)

ومن الضروري هنا أن نلاحظ أن الغزالي يمثل همزة وصل بين "حلولية" الحلاج في القرن الثالث الهجري وبين "وحدة الوجود" عند ابن عربي في القرن السابع. ويمكن تفسير اللغة المتحفظة التي يستخدمها الغزالي خاصة في **إحياء علوم الدين** - وهو كتاب تعليمي كتب للعامة إذا قورن بـ**مشكاة الأنوار**- بمحاولة تفادي رد الفعل الذي كلّف الحلاج حياته. والغزالي على كل حال هو مؤسس مفهوم "المضنون به على غير أهله"، وهو مفهوم يجعل العرفان الصوفي شأنا من شئون الخاصة لا يجب البوح به للعامة.

لكن الأهم من تفسير اللغة المتحفظة أن نلاحظ أن "وحدة الوجود" تمثل الامتداد الطبيعي والمنطقي "للصياغة الفلسفية" التي صاغها الغزالي للمقولات الأشعرية، خاصة ما يتصل منها بحقيقة الفعل الإلهي وذلك من جانبين: علاقته بالفعل الإنساني، وعلاقته بقوانين الطبيعة. عن علاقة الفعل الإلهي بالفعل الإنساني حاول الأشاعرة "التوسط" بين المعتزلة والجبرية من خلال مقولة "الكسب". لقد ذهب المعتزلة إلى أن الفعل الإنساني الاختياري "مخلوق" للإنسان، ولذلك يتحمل مسئوليته ثوابا أو عقابا. وهذه المسئولية نابعة من صفة "العدل" الإلهي التي تحقق "الوعد" للمؤمن و"الوعيد" للكافر. أما الجبرية فقد قالوا إن الإنسان كالريشة في مهب الريح لا سلطة له على فعله لأن الله سبحانه هو الذي يخلق له الفعل كما يخلق له لونه وطوله وكل صفاته. ومقولة "الكسب" الأشعرية تجعل للفعل الإنساني جهتين، فهو مخلوق من جهة الله - فالله خالق كل شيء - و"مكتسب" من جهة الإنسان.

لكن مبدأ "الاكتساب" يبدو منحازا انحيازا واضحا للجبرية، وذلك رغم القشرة "الوسطية" التوفيقية. ومع تطور الفكر الأشعري في سياق تطور حركة الواقع والفكر انتهى إلى اهدار قانون "السببية" فيما يتصل بعلاقة الفعل الإلهي بقوانين الطبيعة. وكان هذا التطور من إنجاز أبي حامد الغزالي في **تهافت الفلاسفة** حيث ذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى هو "الفاعل" على الحقيقة في كل جزئيات العالم وأحداثه. إن معنى الفعل فيما يرى الغزالي "إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه"، ولما كانت "الأعراض" لا تبقى زمانين بل تفنى، فمعنى ذلك أنها بحاجة مستمرة إلى عملية "الإخراج من العدم". ومن الطبيعي بعد هذا التوحيد بين "الخلق" و"الفعل" أن ينكر الغزالي "الفعل الطبيعي" وذلك لتجنّب الإيهام بأن الطبيعة "خالقة". إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالي، لأن فعل "الإحراق" لا ينتج بالضرورة عن ملامسة النار للقطن مثلا، فالعلاقة بين "النار" و"الإحراق" علاقة "لزوم" وليست علاقة "ضرورة". إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح والضوء، أو العلاقة بين الشخص والظل، وهذه ليست علاقة "ضرورية" وليست من ثم "من الفعل في شيء" إلا على سبيل التوسع والمجاز.

وليس من الضروري فيما يرى الغزالي إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم، وأن المصباح سبب وجود الضوء أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل، ذلك أن الفاعل لا يكون "فاعلا صانعا" بمجرد أن يكون سببا، ولكنه يكون فاعلا لأنه سبب الفعل "على وجه مخصوص" أي "على وجه الإرادة والاختيار"[9]. ومن هنا فإن الطبيعة لدى الأشاعرة : "ليست موضوعا مستقلا يمكن فهمه داخل حدوده الخاصة، بل كيان ناقصٌ هش لا يمكن فهمه. إلا بوصفه مجرد مجلى لقدرة مطلقة." وإذن فقد تبنى الأشاعرة تصَورا عن طبيعة مفتتة هشة تحتاج – على الدوام – إلى تدخل وعون من خارجها، وذلك إثباتا لقدرة تتدخل وتهيمن على حساب قانون ثابت مطرد. إنها – في كلمة واحدة – "أنطولوجيا الخواء والتفتت". هكذا "أراد الأشاعرة بيان أثر القدرة الإلهية في أهم مقدور لها، وهو العالم الكبير، بعد تأكيدهم فاعلية هذه القدرة – بإطلاق– في العالم الصغير: أعني الإنسان".[10]

هكذا تنتهي الرؤية الأشعرية للعالم إلى جعل الوجود الإلهي وجودا مطلقا ومهيمنا لا وجود إلا في ظله. ومن السهل بعد ذلك أن يلقى العالم كله في هوة "العدم" الأزليَ، وأن يكون وجوده مجرد مظهر وتجلٍّ للوجود الإلهي لا يعني ثنائية أو كثرة. والحال كذلك فليس من الصعب أن يكون أبو حامد الغزالي هو همزة الوصل بين الحلاج – الذي سيستشهد بأقواله، مبهما اسمه غالبا – وبين ابن عربي الذي سيكثر من بعد بالاستشهاد بالأبيات التي استشهد بها الغزالي عن الزجاج والخمر للدلالة على خفاء "القديم" في "المحدث":

> فلا يعرف المرتدى إلا باطن الرداء – وهو الجمع – ويصير الرداء على شكل المرتدي. فإن قلت: واحد، صدقت، وإن قلت: ذاتان صدقت عينا وكشفا ولله در من قال:
>
> رق الزجاج وراقت الخمر   فتشاكلا فتشابه الأمر
>
> فكأنما خمر ولا قـــدح   وكأنما قدح ولا خمـــر
>
> وأما ظاهر الرداء فلا يعرف المرتدي أبدا إنما يعرف باطن ذاته وهو حجابه

فكذلك لا يعلم الحق إلا العلم ولا يحمده إلا الحمد وأما أنت فتعلمه بواسطة العلم وهو حجابك.(١١)

وليست "وحدة الوجود" عند ابن عربي إلا تطويراً للمفاهيم الأشعرية التي يصرّ على إيرادها في مفتتح كتابه **الفتوحات** ملخصة مختصرة معتمدا في ذلك على كتاب أبي حامد الغزالي **الاقتصاد في الاعتقاد**.(١٢)

هكذا تنتفي أسطورة "التصوف السني" عند الغزالي، وتنتفي معها "وسطيته" المزعومة كما انتفت وسطية "الأشعرية" وظهر انحيازها للجبر والإرجاء، بل وللتشبيه كذلك. ولا يمكن أن ينكشف المشروع الفكري "الوسطي" انكشافا تاما إلا بتحليل آليات السجال "العقلي" التي قام بها أبو حامد الغزالي ضد المشروع الفكري "الشيعي" في كتابه **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**. ومن عنوان الكتاب - الذي اختصره المحقق على الغلاف في شطره الأول فقط **فضائح الباطنية** - ندرك أنه كتاب سجالي يقوم على كشف عوار الفكر الباطني من جهة وعلى إظهار فضائل الخليفة العباسي المستظهر بالله من جهة أخرى. ومعنى ذلك أن الغزالي في هذا الكتاب لا يحارب معركة فكرية خالصة دفاعا عن الدين والعقيدة، بل يساهم بفكره وبقدرته العقلية السجالية في معركة سياسية. لقد قويت شوكة الشيعة في مناهضة النظام العباسي، وانبث دعاة الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله. وكانوا يعتمدون على عمليات "الاغتيال" التي راح ضحيتها كثيرون من رجال الحكم والسياسة، لعل أهمهم بالنسبة للغزالي "نظام الملك" مؤسس المدرسة النظامية التي ترأسها الغزالي قبل أن يصيبه مرض "الحبسة" المصحوب بآلام جسدية، وهي "الأزمة" التي جعلته يتخلّى عن كل شيء بحثا عن طريق الخلاص كما شرح هو باستفاضة في **المنقذ من الضلال**.

ومن الهام هنا أن نتأمل سياق تأليف الكتاب من كلام الغزالي نفسه، حيث كان تأليفه استجابة للأوامر "الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية". ومن الهام كذلك أن نلاحظ طبيعة اللغة التي يستخدمها الغزالي في وصف الخليفة العباسي ونقارنها باللغة التي يستخدمها في وصف نفسه: "فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، ومد على طبقات الخلق ظلالها"، ويدرك الغزالي أن قدرته على خدمة الإمام النبوي المقدس لا سبيل إليها إلا في مجال "العلم" و"الفكر" الذي لا يتقن سواه. لذلك أصابته الحيرة في: أي "علم" يُصَنِّف كتابا يخدم به الحضرة المقدسة، لذلك جنح إلى التواني بسبب هذه الحيرة "في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت هذه الحيرة تغيرّ وجه المراد، وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد".(١٣)

هذا التوق إلى "الخدمة"، المقترن بكل أوصاف "التقديس" إلى حد الوصف بالنبوة، ليس أقل من توق "الشيعي" إلى خدمة إمامه بكل وسيلة. وهذه الأوصاف التي يضفيها أبو حامد على الخليفة العباسي ليست أقل من الأوصاف التي يُضْفيها الشيعة على إمامهم. من هنا تبرز سجالية الموقف الفكري للإمام الغزالي الذي طال تشوقه لخدمة الخليفة:

بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة، وأجني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة... حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم، وإيضاح إغوائهم في تلبيسهم وخداعهم، وانسلالهم عن ربقة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم، وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم. (الغزالي،**فضائح الباطنية**، ص ٢-٣).

هكذا يمكن القول إن تصدي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفا فكريا بقدر ما كان إسهاما سياسيا للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة والذب عن استقرار الوضع السياسي الذي كان يهدده "التطرف" الشيعي. لم يقْتصر الغزالي على مناهضة "التطرف"- وهي مهمة جليلة في ذاتها- بل انطلق إلى ذلك من تبرير النظام القائم والدفاع عنه بنفس آليات الفكر الشيعي الباطني "المتطرف". وقد كان اختيار الغزالي تحديدا للقيام بهذه المهمة نابعا من إدراك لقدراته الذهنية والعقلية وتبحُره في علوم شتى تكاد تستوعب علوم الثقافة العربية الإسلامية كلها تقريبا. ولم يكن الغزاليَ غافلا عن قدراته العلمية تلك إطلاقا، لأنه حين راح يبرر لنفسه ضرورة الامتثال للأوامر "الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية" أعطى ثلاثة مبررات: مبرر من جهة الآمر وهو الخليفة، وآخر من جهة المأمور به وهو الرد على الباطنية، والمبرر الثالث مبرر ذاتي راجع إلى نفسه وإلى قدراته العلمية النادرة. هكذا يتساءل مستنكرا:

وكيف لا أسارع إليه؟ وإن لاحظت جانب الآمر ألفيته أمرا مُبلِّغهُ زعيم الأمة وشرف الدين، ومَنْشَؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين، وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين، إذ قال الله تعالى: "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"؟ وإن التفت إلى المأمور به فهو ذبّ عن الحق المبين ونضال دون حجة الدين، وقطع دابر الملحدين. وإن رجعت إلى نفسي، وقد شرفت بالخطاب به من بين سائر العالمين، رأيت المسارعة إلى الإذعان والامتثال في حقي من فروض الأعيان، إذ يقل على ظهر البسيطة من يستقل في قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى يفاع القطع والاستيقان، فإنه الخطب الجسيم والأمر العظيم الذي لا تستقل بأعبانه [كذا في الأصل وأظنها: بأعبائه] بضاعة الفقهاء، ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصص بالمعضلة الزبّاء، لما نجم في أصول الديانات من الأهواء، واختلط بمسائل الأوائل من الفلاسفة والحكماء، فمن بواطن غيهم كان استمداد هؤلاء فإنهم بين مذاهب ثنوية والفلاسفة يترددون وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون.(١٤)

هذا الإحساس الطاغي بالقدرات العلمية التي يتمتع بها الإمام، مضافا إليه إدراكه أن التصدي للضلال والإلحاد في حقه هو بالذات "من فروض الأعيان" وليس من فروض الكفاية، كان كفيلا بأن يحث الإمام على تأليف هذا الكتاب دون انتظار للأوامر "الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية". أم ترى كان الإمام خائفا مترددا أن تناله يد الاغتيال كما نالت نظام الملك وغيره من أعيان رجال الدولة وفقهائها حتى حسم تردده وخوفه صدور الأوامر "الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية"؟! وما علاقة هذه الاستجابة السريعة ذات الطابع السياسي الواضح بأزمة الإمام الروحية النابعة من إدراكه أن كل نشاطه الفكري في التأليف والتدريس لم يكن مرادا به وجه الله تعالى كما قرر هو في **المنقذ من الضلال**؟! تلك كلها أسئلة نرجيء الإجابة عليها بعد الكشف عن نموذج واحد لتناقض الإمام في هذا الكتاب.

والنموذج الذي نختاره هو موقف الإمام من واحدة من أهم الأفكار الشيعية، تلك هي قولهم إن الإمامة بالنصّ وليست بالاختيار. وقد اعتمد الغزالي في إبطال هذه الفكرة على مجموعة من الحجج تتعلق كلها بنقد الأخبار التي يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة على بن أبي طالب "نصا"، وهي نفس الحجج التي يستخدمها في إبطال قولهم إن الإمام لابد أن يكون معصوما من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر. لكن الإمام حين ينتقل للتدليل على أحقية الخليفة المستظهر بالله بإمامة المسلمين دون غيره يكاد ينتهي في تحليله لهذه الأحقية إلى ما يتجاوز القول بالنص - قول الباطنية - إلى القول بالاختيار "الإلهي" المباشر. وبعبارة أخرى إذا كان الباطنية يقيمون مشروعية أئمتهم على "نص" من النبي عليه السلام، فإن الغزالي يقيم مشروعية إمامة المستظهر بالله على "الاختيار" المباشر من الله عز وجل.

إن الإمامة فيما يرى الغزالي إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، ولأن القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. لكن مسألة "الاختيار" تثير إشكالات لا حصر لها: اختيار من؟ عامة المسلمين أم أهل الحل والعقد؟ وهل يصح الاختيار وتنعقد البيعة بكل المسلمين دون استثناء، أم بكل أهل الحل والعقد؟ أم يكتفي بالبعض من ذلك؟ وما قدر "البعض" الذي تكون مبايعته مبررا لانعقاد الإمامة؟ تلك كلها إشكالات يحلها الغزالي بالتخلّي تماما عن مبدأ "الاختيار" الذي واجه به مبدأ "النص" وذلك استنادا إلى مبدأ انعقاد الإمامة "بالشوكة" أي بالقوة والقهر والغلبة. لكنه يفعل ذلك بنفس المنهج الأشعري "الوسطي" ظاهرا، والمنحاز حقيقة، يقول:

> نعم! لا مأخذ للإمامة إلا النص، أو الاختيار. ونحن نقول: مهما [= إذا] بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل - فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما [=إذا] كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال [= وإذا مال] إلى جانبٍ مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يُكْتَرث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى.(١٥)

ومن المؤكد أن الغزالي يعتمد في هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية المنتزعة من تاريخ الدولة الإسلامية، فقد تم اختيار أبي بكر من جانب عمر بن الخطاب في اجتماع السقيفة، وتم اختيار عمر من جانب أبي بكر بالتعيين. أما اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد تم بانعقاد إجماع الستة الذين اختارهم عمر بن الخطاب لاختيار واحد منهم، ثم بدأ الصراع عقب مقتله والخلاف حول إمامة على بن أبي طالب حيث نازعه معاوية بن أبي سفيان حتى قتل علي وانعقدت الإمامة لمعاوية بمبايعة الحسن فيما عرف بعام الجماعة. ومنذ تلك اللحظة كان اختيار الخليفة يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذي يمتلك "الشوكة". هكذا كانت تقاليد تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثة، وهي تقاليد لا تختلف كثيرا عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة بالنَّص. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه دولة السنة في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعيلية.

لذلك حرص الإمام الغزالي على ربط "الاختيار" بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد مادام يمتلك "الشوكة" التي تؤدي إلى طاعة الناس له. وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهج التفكير الأشعري الذي يرتهن كلا من الإنسان والطبيعة في أسر "جبرية" صارمة، يهدف إلى تأبيد الواقع التاريخي والسياسي وذلك عن طريق ارتهانه بدوره داخل سياج تلك "الجبرية":

> اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يؤتيه الله من يشاء. فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه. وهذه نعمة وهدية من الله تعالى.(١٦)

هكذا ينتهي الإمام الغزالي إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختياراً إلهياً، ما دامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكي يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله في مجال "الاختيار الإلهي" الذي لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص. وبذلك أسقط الغزالي قوانين الاجتماع البشري "ودفع الله الناس بعضهم ببعض"، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاط فاعلية الفعل الإنساني وإهدار قوانين الطبيعة. لقد أراد أن يناهض "الباطنية" ويبدّد مزاعمهم حول "النص" على الإمام وعصمته من الصغائر والكبائر، وحول وراثته للعلم النبوي دون حاجة إلى تعليم، لكنه انتهى إلى جعل المستظهر

بالله فوق إمام الشيعة في كل تلك الجوانب:

> ولما نسبونا [يقصد الشيعة] إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله، فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصي عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة بالإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية - أيدها الله بالدوام - خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان.(١٧)

هل يمكن لنا بعد هذا التحليل المستفيض أن نقول إن وسطية الغزالي الأشعرية قد انتهت إلى نوع من محاولة الجمع بين "النقائض"؟ وهل نستطيع بهذا الاستنتاج أن نفسر حقيقة الأزمة العقلية والروحية التي مرّ بها الرجل وحسمت اختياره في "العرفان" بديلاً عن "البيان" و"البرهان" معاً؟ الحق أننا نستطيع أن نجيب بالإيجاب متفقين في ذلك مع محمد عابد الجابري الذي يرجع أزمة الغزالي:

> إلى كونه وجد نفسه مضطرا لإبطال آراء يميل إليها أو يعتقد الصحة في بعض جوانبها. إن تحايله للخروج من بغداد (للتحرر من الارتباط بالدولة وأوامر الخليفة وضرورة الخدمة) بالتظاهر بالسفر إلى مكة للحج، بينما كان يعتزم المقام في الشام، إن تحايله ذلك لا يفسره إلا شيء واحد وهو أن أزمته كانت في الحقيقة أزمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها.(١٨)

لقد كان الجمع بين "البيان" و"البرهان" و"العرفان" في مشروع الغزالي الفكري يستهدف الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الأخرى. وساعده على ذلك نوعان من التقارب، حدث أحدهما بين "العرفان"، المتمثل في التصوف، و"البيان" خاصة بعد أن تحوّل التصوف إلى مؤسسات دينية اجتماعية يديرها شيوخ وترعاها الدولة وتلتمس السند الشعبي منها وبواسطتها.(١٩) أما التقارب الثاني فهو الذي حدث بين التصوف والتشيع خاصة بعد مقتل الحلاج في بداية القرن الرابع الهجري صلبا، حيث تبنى الفكر الصوفي بنية الفكر الشيعي الإسماعيلي تبنيا شبه كامل مع استبدال "الولاية" بالإمامة و"القطب" بالإمام و"الأبدال" بالنقباء..إلخ .(٢٠) هذا التقارب على مستوى البنية المعرفية بين التصوف والتشيع لم يمنع التقارب المضموني بين التصوف والسنة، وهكذا انحصر الصراع بين "البيان" السني و"العرفان" الشيعي دون "العرفان" الصوفي. وعلى ذلك

كان الصراع "سياسيا" أكثر منه "معرفيا" وهو ما نلحظه بوضوح في كتاب **فضائح الباطنية** حيث تم تتويج الخليفة العباسي المستظهر بالله إماما اختاره الله يقف إزاء الإمام الشيعي الذي يستند إلى "النص" في مشروعية إمامته.

كانت وسطية الغزالي كما رأينا - بصرف النظر عن النتائج التي انتهت إليها - تتمتع بقدر لا يمكن إنكاره من الحيوية الفكرية والسجالية، حيث اجتمعت في منظومته الفكرية بالغياب أو بالحضور أو بالمساجلة كل التيارات الفكرية الإسلامية، وتلاقت الأنظمة المعرفية الثلاثة الكبرى: البيان والبرهان والعرفان وهي في عنفوانها. لكن هذه الوسطية ذاتها قد أفضت إلى تبرير السياسي بالفكري، وجعلت المعرفي تابعا للسياسي. وحدث ذلك كله في سياق انهيار اجتماعي وسياسي شامل أدى إلى نكوص العقل الإسلامي وتحصّنه وراء متاريس "السلفية" دفاعا عن وجوده ضد هجمات المغول والتتار ومحاولتهم تخريب الذاكرة الجمعية بتخريب المكتبات وحرق الكتب والمساجد..إلخ.

-٣-

كان الجو في الأندلس، وفي قرطبة خاصة، مغايرا إلى حد كبير، وهي البيئة التي انتج ابن رشد فيها خطابه. كان تشجيع الخليفة على شرح كتب أرسطو، وكذلك تشجيع أستاذه ابن طفيل، بمثابة حوافز تغذّي طموح الشاب الفيلسوف. هذا بالإضافة بالطبع إلى طبيعة جو "التسامح" الذي كان يشيع في هذه البيئة مع خفة حدة الصراع ضد "الآخر" المسيحي من جهة، وضد "المنافس" على السلطة من أمراء المسلمين من جهة أخرى. ورغم أن رسالة ابن طفيل **حي بن يقظان** التي لا شك في تأثر ابن رشد بها تكاد تطرح مفهوم المعتزلة عن العقل المستدل، أي القادر على الوصول إلى حقائق الوحي الكلية، دون وسيط اللغة أو المجتمع، فإن ابن رشد في **مناهج الأدلة** لا يتعرض لفكر المعتزلة قائلا إنه لم يجد لهم كتبا في الأندلس.[٢١]

لكن نقده لمنهج المتكلمين بشكل عام - أصحاب الجدل - يتناول المعتزلة كما يتناول الأشاعرة، وإن كان هجومه على الأشاعرة يتميز بنبرة حادة، لعل مردّها إلى حالة "الحضور" على مستوى وعي العامة - من خلال الفقهاء - التي كان يتمتع بها الفكر الأشعري إذا قورن إلى حالة "غياب" كتب الفكر الاعتزالي. وهو "الحضور" الذي فرض على الخليفة، ثمنا لتأييده في حروبه ضد الأعداء، التضحية - ولو مؤقتا - بابن رشد نفسه. إن علم الكلام قد ارتكب - في نظر ابن رشد - في حق الشريعة أخطاء جسيمة، وسبّب لها أذى شديداً على مستوى "الفكر" وعلى مستوى "التأويل" كذلك.

وإذا كانت الفلسفة - متمثلة في البرهان - هي الكفيلة بحلّ كل المشكلات والأخطاء التي تسبّب فيها المتكلمون فآذوا بها الشريعة الغرّاء، وسببوا للناس الارتباك والاضطراب، فما ذلك إلا لأنها "الأخت الرضيعة للشريعة" بمعنى أنهما - الفلسفة البرهانية والشريعة - يستمدان من مشكاة واحدة هي مشكاة الحقيقة. والفارق بين الفلسفة والشريعة إنما يكمن في طريقة التعبير، أو "اللغة"، المستخدمة في كل منهما. إن لغة الفلسفة هي البرهان الذي يعتمد على القياس العقلي المفضي إلى حقائق يقينية لا يمكن الشك فيها. هذه

الحقائق هي نفس الحقائق التي تتضمنها الشريعة في لغة ثلاثية الأبعاد: اللغة الخطابية للعامة، واللغة الجدلية للمتكلمين والفقهاء، ولغة البرهان للفلاسفة : "وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية".(٢٢)

إن جريمة المتكلمين - في نظر ابن رشد - أنهم استخدموا أدلتهم الجدلية في المعرفة والتأويل وأشاعوا النتائج التي توصلوا إليها بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة. تلك النتائج الجدلية - أي غير اليقينية - أشاعوها بين الناس "فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق".(٢٣) وفيما يتصل بأبي حامد الغزالي بصفة خاصة الذي أشاع التأويلات في كتب غير كتب البرهان - حيث يمكن أن تفهم لأنه لا يصل إليها إلا أهل البرهان - واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية، فإن حسن النية والقصد ليس كافياً؛ لأن محصلة نشر هذه التأويلات في غير كتب البرهان هو أن كَثُر أهل الفساد خلافا للمقصد الأصلي الذي هو تكثير أهل العلم، "وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما".(٢٤)

هنا بالضبط يكمن الخطر الذي يحاول خطاب ابن رشد مجابهته والقضاء عليه، خطر أن يكفر الناس بـ"الحكمة" أو أن يكفروا بـ"الشريعة"، أو يجمعوا بين الكفرين نتيجة لإشاعة التأويلات بين الناس بأدلة الجدل والأدلة الخطابية كما فعل الغزالي. وهنا تنكشف الضغوط التي يمارسها خطاب الغزالي، خاصة بعد أن ساد وسيطر في المشرق وبدأ يمارس ضغوطه في المغرب، على خطاب ابن رشد. إنها ضغوط "المركز" على "الهامش"، فكيف يمارس "الهامش" فعاليته تحت وطأة تلك الضغوط؟

إن ما يقترحه ابن رشد في الحقيقة، صداً لهذا الخطر، وهذا هو مكمن التهافت في خطابه، ليس "إشاعة" البرهان ليواجه "الجدل" ويتصدى له، بل المطالبة بالنهي عن قراءة هذه الكتب التي تتضمن هذه التأويلات "إلا من كان من أهل العلم". ومن الطبيعي أن تكون تلك المطالبة بالاستبعاد شاملة النّهي كذلك عن قراءة كتب البرهان "من ليس أهلا لها"، وذلك رغم أن "الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان أخف، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر إلا أهل الفطر الفائقة". ولكن الاستدراك الذي يلي هذا "الاستبعاد" لكتب البرهان إلى جانب كتب الجدل، أن تكون في متناول العامة، هذا الاستدراك يبدو استدراكاً من باب "إخلاء المسئولية"، حيث يذهب ابن رشد إلى أن منع كتب البرهان : "بالجملة صادّ لما دعا إليه الشرع، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل أصناف الموجودات".(٢٥)

هنا وقع ابن رشد في شراك الغزالي حيث أراد أن يتصدى له، فالغزالي هو صاحب مفهوم "المضنون به على غير أهله" في مجال المعرفة، وهو الذي يكثر من الاستشهاد بأقوال من مثل "لا تعلّقوا الدّر أعناق الخنازير"، شارحاً المثل بأنه إفشاء المعرفة لغير أهلها. والغزالي الذي يطرح مثل تلك المفاهيم من منظور صوفي غنوصي هو نفسه الذي قام بنشر "التأويلات" وإفشائها للعامة في كل كتبه تقريباً. وهو بالإضافة إلى ذلك كله "المعلّم" الذي ترأس أكبر مؤسسة أكاديمية وتعليمية في عصره، وهي المدرسة النظامية.

وإذا كان التمييز بين العامة والخاصة في فكر الغزالي جزءاً من منظومة ثنائية أكبر

تضم "عالم الملكوت/ عالم الشهادة" "الآخرة/ الدنيا" ..إلخ.[٢٦] فإنها تستند كذلك إلى نفس القسمة المعرفية عند المتصوفة، وما يرتبط بها من قدرة على "التأويل". إن استناد الغزالي في هذه القسمة على "العرفان" يطرح السؤال: لماذا تقبَّل هذه القسمة صاحب "البرهان"؟

وإذا صح أن يقال إن هذه القسمة في منظومة الفكر الصوفي تعدّ في جانب منها انعكاسا للقسمة الاجتماعية إلى عامة وخاصة على أساس الثروة أو على أساس المكانة، فما هو الأساس الذي ينبني عليه تقبل ابن رشد لهذه القسمة؟ من الواضح أن هذه القسمة إلى عامة وخاصة من الوجهة المعرفية هي التي تعطي "المثقف" أو "المفكر" - وكذلك الفيلسوف - مكانة في نسق اجتماعي يعتمد هذه القسمة أساساً. لقد كان من الضروري للفكر تأسيس سلطته الخاصة في مقابل سلطتي الثروة والجاه من جهة، والمكانة والقوة من جهة أخرى.

لكن مما هو لافت للانتباه أن ابن رشد لا يقف مع القسمة الثنائية بكل دلالاتها المتولدة عن أساسها الاجتماعي، بل يركز أساسا على القسمة الثلاثية - ذات الأبعاد المعرفية - إلى أهل "البرهان" وأهل "الجدل" وأهل "الخطابة". وهو لا يعتمد في هذه القسمة على تقسيم أنواع القياس أو أنواع الأدلة فقط، بل يعتمد كذلك على حقيقة تتضمَّن اللغة الدينية لتلك الأنواع من الأدلة "وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعري أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قِبَلها بالذي كلّف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية".[٢٧] ولذلك: "عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفال ذلك من نفسه. ولذلك خُصّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمّن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى".[٢٨]

هذا التقسيم الثلاثي إذن تقسيم معرفي- طبقا لأنواع الأدلة في المنطق - ولكنه أيضا تقسيم شرعي ديني. وتلك هي القراءة التي يقدمها ابن رشد للآية القرآنية التي يستشهد بها في هذا السياق، هي قوله تعالى:"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل/ ١٢٥) حيث تكون "الحكمة " هي البرهان، و"الموعظة" هي الأدلة الخطابية، والأدلة الجدلية يشير إليها الفعل "جادلهم".

ولكن لماذا ينقسم الناس هذه القسمة؟ والسؤال مشروع لأن تقسيم أدلة القياس هذه القسمة تابع لتقسيم الناس وليس العكس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تَضَمُّن الشريعة لهذه الأنماط الثلاثة من الأدلة جاء استجابة لهذا التقسيم الأساسي. في إجابة ابن رشد على السؤال السابق، وهي إجابة مستنبطة إلى حد كبير، نجده أحيانا يرى أن هذا التقسيم جبلة وفطرة في أصل الخَلْق فيقول - مثلاً - "والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق".[٢٩] وفي أحيان أخرى يشير إلى "العادات" و"عدم أسباب التعلم" باعتبارها أسباباً - إلى جانب الفطرة بالطبع - لهذا الانقسام في قدرات البشر.[٣٠]

وإذا كانت "العادات" و"عدم أسباب التعليم" يمكن أن تكون علّة اختلاف قدرات الناس في الفهم، ألم يكن متوقعا من فيلسوف قرطبة - بدلا من الوقوع في "فخ" الغزالي المتمثل في تقسيم الناس إلى عامة وخاصة - أن يكون داعية لإشاعة المعرفة البرهانية

ولنشرها لتواجه فساد المعرفة الجدلية؟ قد يكون هذا التساؤل غير ذي موضوع بالنسبة لابن رشد، لكنه بالتأكيد سؤال هام جدا بالنسبة لنا في عصر ديمقراطية المعرفة وتدفق المعلومات، العصر الذي لا يليق به أن يظل معلقاً - في صراع الإيديولوجيات الدينية وتبادلها المواقع أحياناً - إلى مقولة "الخاصة والعامة"، وما يجوز التصريح به وما لا يجوز من الناحية المعرفية.

لقد ظل ابن رشد معذباً من جراء هذا الأذى الذي ألحقه المتكلمون بالشريعة الغراء، حتى أنه يختتم **فصل المقال** بهذه الصرخة المدوّية: "فإن النّفس مما تخلّل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو، أعني أن الحَكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممّن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يقع بسبب ذلك بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد أذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها".(٣١)

هذا الأذى الذي لحق الشريعة لا سبيل إلى التغلّب عليه إلا بما سبق أن طرحه ابن رشد: منع كتب الجدل والبرهان من أن يقرأها العامة، ومنع نشر "التأويل" الحق للشريعة إلا في كتب "البرهان"، التي لا يصل إلى فهمها إلا من تمرّس بالبرهان ودرس مقدماته وعرف طرائقه. فإذا قيل لابن رشد ولكنك كتبت في **فصل المقال** بعض التأويلات البرهانية التي لا يجوز إطلاع غير أهل البرهان عليها، فإنه يقدم الاعتذار التالي: "ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر. لأن شأن هذه المسائل أن تُذكر في كتب البرهان".(٣٢)

لكن إلى ماذا يؤدي هذا الحرص من جانب ابن رشد على "إغلاق" مسائل التأويل في كتب "البرهان" التي لا يصل إليها إلا أهل البرهان؟ وماذا عن العامة: هل يظلون على عقائدهم الخطابية والجدلية محرومين من حقهم العقيدي، ناهيك بحقهم الطبيعي، في فهم المعاني والدلالات الحقيقية؟

في الاستجابة لهذا التحدي يبدو حلّ ابن رشد حلاً وسطياً إلى حد كبير، يتمثل في الإبقاء على الوضع كما هو عليه في قضايا "التأويل" على وجه الخصوص؛ بمعنى أن يظل أهل الأدلة الخطابية في إطار أدلتهم دون أن تطرح عليهم الأدلة الجدلية. وبالمثل يظل أصحاب الجدل في إطار جدلهم دون أن يسمح لهم بالإطلاع على "تأويلات" أهل البرهان، الذين هم "الراسخون في العلم" في قوله تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"(آل عمران/٧).

هذا المنهج "الوسطي" في "التأويل" هل يتماثل مع وسطية الغزالي التي ناقشناها في الفقرة الثانية؟ من المؤكد أن الإجابة بالنفي، لأن ثمة فارقاً هاماً بين خطابي الغزالي وابن رشد، رغم هذا الضغط الذي يمارسه خطاب الغزالي على خطاب ابن رشد من داخله. الفارق الأساسي نشير إليه هنا باختصار، محيلين القارىء إلى دراسات سابقة تناولت الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً.(٣٣)

النظام المعرفي- والتأويلي كذلك - عند الغزالي يبدأ من النصّ ليصل إلى العالم. والنّص القرآني في نظر الغزالي لا تتكشف دلالته، ومن ثم تأويله، إلا من خلال "المعراج" الصوفي، حيث يتصل خيال الصوفي باللوح المحفوظ في عالم الملكوت، فيستمد منه معرفة تكشف له "جوهر" النصّ و"لباب" دلالته المستكنة وراء "عرض" "اللغة" و"قشرة" الألفاظ.(٣٤) وهنا يكتشف أن ما هو "ظاهر" و"حسي" في مدركاتنا ليس إلا "غطاء" على الحقائق المستكنة في عالم الملكوت، عالم الأرواح والمعاني والحقائق. هكذا يمكن التمثيل حركة الانتقال المعرفي بوصفها حركة تبدأمن "عالم الملكوت" ثم إلى "النصّ" ومن النص إلى "عالم الحس والشهادة". ويكون "التأويل" هنا فك شفرة النَّص من أجل فهم العالم الذي تمثل اللغة – ظاهر النّص القرآني- تعبيره المجازي.

الحركة المعرفية في نظام ابن رشد حركة معاكسة تماماً، لأنها تبدأ من العالم الطبيعي إلى ما وراء الطبيعة أو ما بعدها. إن الطبيعي عند ابن رشد هو المدخل للوصول إلى "ما بعد الطبيعة". إن "ما بعد الطبيعة" سابق وجودياً على العالم الطبيعي، لكن الحركة المعرفية تبدأ من هذا "الطبيعي". إن موضوع ما بعد الطبيعة هو "الموجود بما هو موجود"، وهو موضوع لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال علوم الكم (الرياضيات) والطبيعيات التي تتناول الموجودات من حيث حركتها وسائر أحوالها المتمثلة في "المقولات العشر".

وإذا كانت علوم الكم والحركة تتناول عوارض الوجود وتعتمد على منهج القياس المنطقي، فإن علم "ما بعد الطبيعة" يتناول الكليات ويعتمد على منهج التحليل والبرهان. ومعنى ذلك أن "ما بعد الطبيعة"، مخالف في موضوعه ومنهجه للعلوم الطبيعية وإن كان يعتمد على نتائجها، إذ لا يمكن الوصول إلى الكليات إلا من خلال الجزئيات والمشخصات والمتعينات. "ما بعد الطبيعة" يشبه من هذه الزاوية العلم الإلهي إلى حد كبير. ولا يستطيع الفيلسوف الوصول إلى علم "ما بعد الطبيعة" إلا بعد أن يصل إلى تجاوز مرحلة الإدراكات المادية والتفكير في الجزئيات النوعية لكي يصل بمنهج التحليل والبرهان إلى تمييز "الطبائع المفارقة" من بين الموجودات.

وليست هذه "الطبائع المفارقة" مثل أفكار أفلاطون ومثله، ليست مجرد مفاهيم تجريدية مفترضة، لكنها "الحقائق" غير المركبة: أي غير المركبة من المادة والصورة شأن الموجودات المحسوسة.(٣٥) ولاشك أن العلم الذي يتناول الموجودات قبل تركيبها يسبق العلوم التي تتناول الموجودات المركبة، لكنه يسبقها في الوجود كما سبقت الإشارة وليس في المعرفة. إن نظام التعليم يبدأ من النهاية، لهذا السبب يسمى هذا العلم "ما بعد الطبائع".

إن البرهان على وجود "الله" لابد إذن أن يبدأ من دراسة المجسدات والمشخصات،

ودراسة أحوالها وأسبابها وعللها طبقاً للمقولات العشر، وذلك للكشف عن الفرق بين "المادة" و"الصورة"، وبين "الوجوب" و"الإمكان"، وصولاً إلى علة غير مادية، وغير "ممكنة"، بل علّة ضرورية أزلية محركة غير متحركة.(٣٦)

وعلى ذلك يشتد هجوم ابن رشد على المتكلمين - الأشاعرة والمعتزلة على السواء - في تصورهم للصفات الإلهية، هل هي عين الذات الإلهية أم هي زائدة عليها؟ والواضح من هجومه عليهم في **مناهج الأدلة** - القسم الرابع من الكتاب - أن تصوراتهم إما أن تؤدي إلى "التعطيل" عند المعتزلة أو إلى "التشبيه" عند الأشاعرة. وهنا يتبدى الاختيار الوسطي لابن رشد، لكنه الاختيار النابع - كما هو الحال من قضية "التأويل" - من الرغبة في إنقاذ العامة من الاضطراب والارتباك الذي يمكن أن ينتج عن "التعطيل" وعن "التشبيه" كذلك.

يرى ابن رشد أن الإنسان العادي في حاجة إلى "معبود" حقيقي في مكان ما يمكن أن يتوجّه إليه. وهنا يستشهد بالرواية التي تقول إن الرسول أمر أحد الصحابة أن يعتق جاريته بعد أن تأكد أنها مؤمنة بعد أن أجابته عن سؤال: أين الله؟ فقالت: "في السماء".(٣٧) لذلك يقترح ابن رشد التركيز على فكرة أن الله "نور" في تعليم العامة، لأنها فكرة من شأنها أن تحل المشكل بالنسبة للإنسان العادي، هذا إلى جانب قدرتها على حل مشكلة "رؤية" الله يوم القيامة، وهي من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية. إن النور هو الذي يكشف الأشياء والألوان، أي يجعلها مرئية، وإن كان هو نفسه ليس مرئياً. والله - مثل النور- هو علّة كل تجاربنا الحسية، وإن كان ليس مرئياً لأنه في حجاب من النور.

في مثل هذا الاقتراح لا يكاد يختلف ابن رشد عن الغزالي- ولا عن المتصوفة الإشراقيين خصوصاً - في كتابه **مشكاة الأنوار** المخصص تماما لشرح فكرة "النور" الوجود الحق المحض..إلخ. بل يمكن القول إن طرح ابن رشد لهذا المفهوم باعتبار صلاحيته للعامة، أي لأسباب نفعية خالصة، يؤدي في التحليل الأخير إلى "إشاعة" هذا المفهوم الإشراقي ونشره، وذلك مما يرسخ مقاومة العامة للبرهان، ويرسخ من ثم المفاهيم التي يصارعها أهل البرهان وعلى رأسهم ابن رشد نفسه.

إن نقد ابن رشد القاسي والحاد للأشاعرة عامة، وللغزالي بصفة خاصة، يبدو في سياق هذه الترضيات والتنازلات نقداً مجانياً رغم أهميته على المستوى المعرفي والعقيدي على السواء:

> إن المتكلمين إذا حقق قولهم، وكشف أمرُهم مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شبّهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون [صانع العالم] جسماً قالوا إنه أزلي وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يصفوا إنساناً في غير مادة فعالا لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تُعقبِّت ظهر اختلالها، وذلك أن لا شيء أبعد عن طباع الموجود الكائن الفساد من طباع الموجود الأزلي.(٣٨)

هذا النقد الذي يتلخّص في أن مفهوم المتكلمين للإله لا يزيد عن كونه "إنساناً أزلياً"، يتطلب تأويل كل آيات الصفات الواردة في القرآن الكريم. ومن الواضح أن ابن رشد من منظور البرهان يفعل ذلك، لكنه من قبيل التأويل الذي لا يجب التصريح به لغير أهل البرهان، ولا يجب ذكره إلا في كتب البرهان. وعلى اتهام الغزالي للفلاسفة بأنهم ينفون عن الله تعالى صفة الإرادة إذ يقولون بقدم العالم وأزليته، كما ينفون عنه الحياة حين ينفون الإرادة، يرد ابن رشد بالالتزام بهذا التمييز بين الله والإنسان، التمييز الذي أهدره المتكلمون فجعلوا "الإله" إنساناً أزلياً. يقول ابن رشد:

> والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباريء تعالى ولا يثبتون له الإرادة البشرية، لأن الإرادة البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، فإذا وجد المراد له تم النقص وارتفع، ذلك الانفعال [هو] المسمى إرادة. وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً [أي يصدر باختيار الفاعل وإرادته لا بالضرورة الطبيعية، كالأفعال الطبيعية مثل إحراق النار للخشب] إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو [أبو حامد الغزالي] عن الفلاسفة، لأنه إذا قلنا يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال.(٣٩)

وكما تنتفي الإرادة - لأنها متضمنة في صفة العلم - تنتفي صفات السمع والبصر كذلك. وما ورد في القرآن من أنه "سميع بصير" إنما هو تنبيه

> على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة. ولم يمكن في تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر. ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء، ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة.(٤٠)

وينتهي تأويل الصفات المعتمد على البرهان، والمؤسس على "ما بعد الطبيعة" إلى أن الله سبحانه "عقل خالص" لا يعقل إلا ذاته، وذاته عقل بالضرورة. وهذا كاف للرد على هجوم الغزالي وتسفيهه لقول الفلاسفة بتعلق علم الله بالكليات دون الجزئيات. في **التهافت** يصل ابن رشد إلى أن تعلق علم الله بالموجودات لابد أن يكون على

> نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود. فإن كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها. فللموجود

إذن وجودان : وجود أشرف ووجود أخسّ، والوجود الأشرف هو علّة الأخسّ. وهذا هو معنى قول القدماء: إن الباريً تعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يُكْتَب هذا، ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا. ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي، ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم.(٤١)

هكذا يختلط "العرفان" و"البرهان" عند ابن رشد، لدرجة أنه يكاد يقترب هنا من ابن عربي الأندلسي، كما اقترب في فكرة "النور" المقترحة لتعليم العوام من الغزالي. والقنطرة بين الغزالي وابن عربي ليست شاسعة على كل حال. لكن اقترابه من ابن عربي هو الأدنى إلى طبيعة الأمور، وهو اقتراب يتأكد من خلال منهج "التوفيق" الوسطي الذي يمارسه ابن رشد في قضيتين من أخطر القضايا الخلافية: القضية الأولى هي قضية "العدل" الإلهي، والقضية الثانية هي قضية "قدم العالم".

في حل القضية الأولى يوافق ابن رشد الأشاعرة قائلا أن "خلق" الله للأفعال - الخيرة والشريرة - لا يتعارض مع الإيمان بأنه "عادل". إن الله يخلق "الشر" لأنه في النهاية وفي التحليل الأخير "خير". لقد خلق "النار" وهي خير في ذاتها، وإن كان "الضرر" الناتج عن إحراقها لجسم الإنسان فتقضي على حياته عارضاً من عوارضها. وهنا لا يتردد ابن رشد في استخدام كثير من براهين السفسطة التي توجد في كل الأزمنة.(٤٢)

وأما الاختلاف بين المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة حول "قدم" العالم و"حدوثه"، فإنه اختلاف راجع إلى التسمية عند ابن رشد:

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد، فهو موجود وجد عن شيء غيره، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوّنها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته "قديما". وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى: هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل: وهذا هو العالم بأسره. والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. فإن المتكلمين يسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، إذ

الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل. وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي: فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل. فهذا الوجود الآخر، الأمر فيه أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث، سماه "قديماً". ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه "محدثاً". وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علّة. ومنهم من سماه "محدثا أزليا" وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناه عندهم من الماضي.(٤٣)

هذا الحرص على "التوفيق" بين آراء الأشاعرة وآراء الحكماء قريب الشبه إلى حد كبير بما صاغه ابن عربي من بعد موظفاً مقولات أرسطو العشر - التي أطلق عليها اسم " حقيقة الحقائق"- لكي يجعل من العالم كله قديما من حيث وجوده في العلم الإلهي - في شكل حقيقة الحقائق - وإن كان من حيث ظهوره وتعيّنه الحسي محدثا. هكذا يصدق عليه الوصفان لأنه له هاتان النسبتان.(٤٤) قد تكون الصياغتان مختلفتين، وهما كذلك بالفعل، لكن نهج "التوفيق" وحل التعارضات هو هو عند ابن رشد وابن عربي.

ولعلنا في هذا السياق نشير إلى دلالة تلك المقابلة التي يرويها ابن عربي في فتوحاته عن لقائه - وهو شاب - بحكيم قرطبة وفيلسوفها، إذ يروى ابن عربي أن ابن رشد سأله: هل وجدتم الحال عندكم، أي عند المتصوفة في أحوالهم وكشوفهم، كما وجدناه عندنا؟ أجاب ابن عربي: "نعم"، ولكنه حين لاحظ بهجة الحكيم الشيخ وسروره أردف:"نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الرقاب". وهنا تغيّر وجه أبو الوليد كما يحكي ابن عربي، الذي ينتقل مباشرة من هذا المشهد إلى مشهد جنازة ابن رشد حين نقل رفاته إلى قرطبة، والركائب تحمل كتبه.(٤٥)

والدلالة الواضحة من منظور ابن عربي على الأقل أن "العرفان" أعلى من "البرهان"، وهي دلالة عند الغزالي كذلك، خاصة في **المنقذ من الضلال**، لكن الغريب أن تتسرّب تلك الدلالة إلى كتابات ممثل "البرهان" من الضغوط التي مارسها ضده الخطاب النقيض من داخله؛ تلك الضغوط التي تبلورت في المطالبة بسجن "التأويل" البرهاني داخل دائرة الخاصة، بحيث لا تتجاوزهم، ولا تصل إليها عقول العامة.

يؤسس فيلسوف قرطبة مشروعية التأويل على أساس فقهي مكين، كما يؤسس مشروعية النظر الفلسفي على الأوامر القرآنية بالنظر والتدبر والاعتبار في خلق السموات والأرض.[٤٦] إن "البرهان" ليس إلا الوجه "العقلي" للقياس الفقهي الشرعي:

> فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه - بل هو أحرى بذلك - لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى : "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي.[٤٧]

وهذا الوجوب يستلزم من العارف أن يبحث عن المعرفة في كل سبيل، فيستعين بعلوم الأوائل للتسلح بأدوات البرهان ومعرفة أنواع القياس. وليس من الضروري أن يكون هؤلاء الأوائل مشاركين لنا في الملّة "فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة".[٤٨] هكذا أيضا يؤسس ابن رشد وجوب النظر في كتب القدماء - بصرف النظر عن دينهم أو ملتهم أو نحلتهم - على أساس شرعي كذلك.

أما تأسيس "التأويل" على أساس شرعي فيعتمد بدوره كذلك على مقارنته بقياس الفقهاء في الأمور التي سكت عنها الشرع. فإذا ورد في "البرهان" ، الذي هو أساس التأويل ما يبدو مخالفا للشرع وجب تأويل الشرع ليطابق البرهان؛ لأنه لا يخالف الشرع من حيث إن كليهما حق "فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[٤٩] وبالتالي:

> فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون مما قد سُكِت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفَقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله.[٥٠]

إن الذي سكت عنه الشرع هنا مما دل عليه "البرهان" يقع في دائرة "المباح" المعرفي، وهو كل ما توصل إليه البرهان مما لا ذكر له في النصوص الشرعية. وما توصل إليه البرهان مما ذُكر في الشرع منصوصاً عليه نصاً لا يحتمل التأويل كان من قبيل "المشروع"، لأن مشروعيته مزدوجة من جانبي البرهان والشرع على السواء. فإذا كان هذا الذي توصل إليه

البرهان مخالفا لما نصّ عليه ظاهر الشرع فلا مجال سوى "التأويل". في مثل هذه المقارنة يبدو "التأويل" كما لو كان "المحظور" الذي تبيحه الضرورة، والضرورة هنا هي المعرفة البرهانية التي تكتسب ضروريتها من كونها معرفة يقينية.

وإذا كان التأويل بمثابة "المحظور" الذي تبيحه الضرورة في هذه المقارنة، فإن إخراجه من دائرة "المحظور" يتحقق فيكون مباحاً، بل وحلالاً، حين ندرك الفارق - الذي سبقت لنا الإشارة إليه - بين لغة "البرهان" ولغة الخطاب الشرعي؛ تلك اللغة الثلاثية الأبعاد والمستويات لكي تكون صالحة لمخاطبة الناس على تباين قرائحهم وفطرتهم ومستويات تعليمهم وعاداتهم.

وهنا يكتسب "التأويل" منزلة أعلى من منزلة "القياس" عند الفقهاء، ذلك أن "الحقيقة" التي يتوصل إليها الفقيه "إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني".(٥١) لذلك يصبح أي خلاف بين "البرهان" و"ظاهر" الشرع قابلا قطعاً للتأويل، حيث إن:

> هذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.(٥٢)

هذا القطع والجزم اليقيني بأن كل ما ورد في ظاهر الشرع مخالفاً للبرهان يقبل التأويل على قانون التأويل العربي - الذي هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بقوانين اللسان العربي في التجوز - يبدو حاسماً وحاداً، خاصة إذ قورن بتحديد مجال "التأويل" في المجاز وحده. إن التأويل بالمجاز على عادة اللسان العربي هو المنهج الذي أسسه المعتزلة وتطور من خلال ممارستهم. وإذا كان الفكر الاعتزالي جزءا من منظومة علم الكلام التي تعتمد على الحجج والأدلة الجدلية - وليست البرهانية - فمن المتوقع أن يكون التأويل على قانون المجاز أداة غير كافية بالنسبة للبرهان.

إن تعريف "المجاز" - قانون التأويل - الذي يقدمه ابن رشد يكاد هو نفسه يكون التعريف المتداول في دوائر المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، وهو "تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"(٥٣). هل يصلح هذا القانون حقاً أن يقوم بتأويل آيات الصفات - الإرادة والحياة والسمع والبصر - بكفاءة تتماثل مع ما توصل إليه البرهان من أنها - كما سبق أن ورد في الفقرة السابقة - تعبيرات للدلالة على الإحاطة علماً ومعرفة؟ أم أن هذا التعريف للتأويل من التعريفات التي تقع داخل دائرة "الترضيات"، إن لم نقل "التنازلات" ؟!

وإذا كان أمر "التأويل" يقف عند حدود قانون اللسان العربي في "المجاز" فقط، فما معنى النهي عن إثبات التأويلات إلا في كتب "البراهين"؟ وما معنى الرد على الغزالي في تكفيره للفلاسفة في ثلاث مسائل، منها تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد

بمحاولة تبرئته من تهمة تكفير الفلاسفة اعتماداً على ما جاء في كتاب آخر له هو كتاب **فيصل التفرقة**؟(٥٤)

إن مهمة "التأويل" فيما يذهب فيلسوف قرطبة مهمة شاقة حتى إنه ليجعل منها " الأمانة التي حُمّلها الإنسان فحملها، وأشفق منها جميع الموجدات، أعني المذكورة في قوله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال" (سورة الأحزاب/٧٢) (٥٥) وليست تلك الأمانة الشاقة ولا يمكن أن تكون التأويل بالمجاز.

وأخيرا فإن هجوم ابن رشد على المتكلمين وعلى تأويلاتهم التي سببت الاضطراب والفساد، وشوهت العقيدة، ليس مبرراً ولا مفهوماً إذا كان "المجاز" هو قانون التأويل، لأن هذا بالضبط هو القانون الذي حكم تأويلات علماء الكلام.

ومن الواضح من الأسئلة المطروحة هنا أن ابن رشد في سجاله ضد المتكلمين اضطر للتنازل لهم، كما تنازل مع الغزالي وتقارب مع المتصوفة. ولكن يبقى لابن رشد - فرقا حاسماً بينه وبين الغزالي - أن حركة المعرفة عنده تبدأ من العالم الطبيعي استدلالا إلى "ما بعد الطبيعة"، ثم نزولا إلى النص بالتأويل. ذلك في تقدير هذه الدراسة هو إنجاز ابن رشد، وهو إنجاز متواصل مع التراث الاعتزالي غير متناقض معه. إنه تواصل تعمق بالشروح والتفسيرات والقراءات التي أضافت لوعي ابن رشد ما لم يكن ممكنا بنفس الدرجة لشيوخ الاعتزال.

وأخيراً فليس ابن رشد بدعة في التراث العربي الإسلامي، كما يتوهم البعض، بل هو امتداد التراث المهمش، وإن كان سعيه للانزياح من موقع الهامش قد فرض عليه تنازلات وترضيات عمّقت هامشيته، لأنها ساهمت - بطريقة غير مباشرة - في تكريس مركزية الغزالي بكل ما يمثله من دلالات ناقشناها قبل ذلك. وإذا كان لابد لنا الآن من استدعاء ابن رشد فليكن استدعاؤنا له ليس من أجل الصراع الإيديولوجي، بل من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا ولتراثنا ولواقعنا في نفس الوقت.

هوامش

١- نقلا عن **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة الحديثة) المجلد الثالث، مادة ابن رشد. ومن الضروري هنا الإشارة على سبيل الاعتذار إلى ذلك الاعتماد على **دائرة المعارف الإسلامية** من جهة، دون العودة إلى المصادر، وكذلك الاعتذار عن استخدام طبعات قديمة جدا لبعض كتب ابن رشد، خاصة كتاب **تهافت التهافت**. وبخصوص هذا الكتاب الأخير فالطبعة التي اعتمدت عليها من السوء لدرجة أنها أحوجتني في كثير من الأحوال للعودة إلى الترجمة الإنجليزية للكتاب - والتي سأشير إليها من بعد - من أجل التأكد من صحة قراءتي للنّص. ولعل القارىء سيسامح كل تلك المحظورات التي أباحتها ضرورة بُعدي عن مكتبتي في سياق لا يحتاج لشرح أو إيضاح.

٢- أنظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، د.ت.) المجلد الأول، ص ١٥٣- ١٥٤. هذا الموقف الذي حدث لابن رشد موقف متكرر في تاريخنا الثقافي الحديث: حيث تحدد احتياجات السياسة - إيديولوجيا - موقف السلطة السياسية من المثقف ومن

الفكر، فأبو يعقوب يوسف - الخليفة السابق ليعقوب منصور - هو الذي شجّع ابن رشد على التعمق في "علوم الأوائل". وحين اشتكى من صعوبة ترجمات أرسطو إلى اللغة العربية وتناقضها أحياناً، كان ذلك بمثابة اقتراح إعادة ترجمتها أو شرحها شرحا واضحاً مفصلاً. كان هذا الاقتراح موجها لابن طفيل الذي اقترح بدوره على تلميذه الشاب ابن رشد أن يقوم بذلك معتذرا بكبر سنّه. وهي المهمة التي تصدى لها الفيلسوف الشاب بكل الحماس والطاقة، **دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الثالث، مادة "ابن رشد".

وهذا الموقف شبيه إلى حد كبير بما يروى عن الخليفة العباسي المأمون الذي كان في صف الفكر الاعتزالي إلى حد "التعصب" ومحاولة فرضه بقوة السيف، خاصة فيما يتصل بقضية "خلق القرآن"، هذا بالإضافة إلى حماس المأمون لتشجيع ترجمة كتب أرسطو. لكن النظام السياسي في سياق صراعاته الأيديولوجية يعود ليتنكّر للفكر الذي سبق له تشجيعه وتبنّيه. ويكفي إشارة إلى تكرار الموقف في تاريخنا الثقافي الحديث تذكر موقف النظام السياسي من رفاعة الطهطاوي. فهل نتعلّم من دروس التاريخ أم سيظل المفكر والمثقف واقعاً هكذا بين "الرضا" السياسي الذي يمنحه بعض "السلطة"، ثم ينزعها عنه ملقيا به في "منفى" الغضب؟ ناقشنا هذه القضية بالتفصيل في كتاب **النص، السلطة، الحقيقة** (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥ م)، "التمهيد"، ص ١٣- ٦٥.

٣- هي "ترضيات" يعترف أركون أنه مضطر لتقديمها، أنظر دراستنا: "اللغة الدينية والبحث عن السنية جديدة، قراءة في مشروع، محمد أركون"، مجلة **الناقد**، عدد ٧٤، (بيروت: أغسطس، ١٩٩٤): ٢٦-٣٤.

٤- **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق عبد الكريم المرَاق (تونس: المنشورات للإنتاج والتوزيع، ط ١، ١٩٩١م) ص ٨١.

٥- أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: أبو العلا عفيفي (القاهرة: دار المعارف) ص ٥٧.

٦- **السابق**، ص ٥٥.

٧- **السابق**، مقدمة المحقق، ص ١٤-١٥.

٨- أنظر على سبيل المثال: نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م) ص ١٢٥- ١٢٦. وأنظر كذلك: أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام** (الإسكندرية: دار المعارف، ط ا، ١٩٦٣) ص ١٨٥- ١٨٧. وقد شايعهما في هذه التفرقة كثرة من الباحثين والدارسين، واستندوا إليها في تمييز "التصوف السني الشرعي" من "التصوف الفلسفي الحلولي".

٩- أنظر: أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٦٦م) ص ١٣٥ - ١٣٦.

١٠- على مبروك، "الزمان الأشعري من الأنطولوجي إلى الإيديولوجي"، مجلة **ألف** (الجامعة الأمريكية بالقاهرة)، العدد التاسع (١٩٨٩م)، ص ١٦٣ - ١٦٤.

١١- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص ٦٤.

١٢- **السابق**، ص ٣٨.

١٣- أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر،١٣٨٣هـ/١٩٦٤م)، ص ٢-٣.

١٤- **السابق**، ص ٣-٤.

١٥- **السابق**، ص ١٧٦- ١٧٧.

١٦- **السابق**، ص ١٧٨.

١٧- **السابق**، ص ١٧٩.

١٨- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ١٩٨٩م)، ص ٢٨٥.

١٩- **السابق**، ص ٢٨٠.

٢٠- أنظر: كامل مصطفى الشبيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع** (القاهرة: دار المعارف، ط٢)، ص ٣٤٨ وما بعدها.

٢١- نقلا عن **دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الثالث، ص ٩١٤.

٢٢- ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٥١.

٢٣- **السابق**، ص ٨١.

٢٤- **السابق**، ص ٧٠.

٢٥- **السابق**، ص ٧١.

٢٦- ناقشنا أبعاد هذه الثنائية ودلالتها في النظام الفكري للغزالي في دراستنا: "نظرية التأويل عند الغزالي" (بالإنجليزية)، **مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان**، عدد ٧٢، (١٩٨٦م): ١-٢٥.

٢٧- ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٦٦.

٢٨- **السابق**، ص ٥٢.

٢٩- **السابق**، ص ٥٤.

٣٠- **السابق**، ص ٦٦.

٣١- **السابق**، ص ٨٤- ٨٥.

٣٢- **السابق**، ص ٧٢.

٣٣- دراستنا بعنوان "مركبة المجاز من يقودها وإلى أين"، مجلة **ألف** (الجامعة الأمريكية بالقاهرة)، العدد الثاني عشر (١٩٩٢م)، ص ٥٠-٧٤. وقد ظهرت في الفصل الرابع من كتاب **النص: السلطة الحقيقة** (سبقت الإشارة إليه في الحاشية رقم ٢). وأنظر كذلك عن ابن رشد، ص ٢٧٠- ٢٧٧ من الكتاب نفسه.

٣٤- يمكن للقارىء العودة لتفصيل هذا التصور في الباب الثالث من كتاب **مفهوم النص** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٩٥م)، ص ٢٧٥-٣٥٠.

٣٥- هذا ما يشرحه ابن رشد في رده على هجوم الغزالي الذي يشوش العلوم ويتجاهل - فيما يقول ابن رشد - مقدمات الفلاسفة، خاصة فيما يتصل بتألّف الموجودات الحسية من المادة والصورة: "وأن الصورة هي المعنى الذي صار به الموجود موجودا. وهي المدلول عليها إما

بالاسم أو الحدّ، وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود. وهو [أي الفعل] الذي دلّ، على وجود الصورة في الموجــــود"، **تهـافت التـهـافت** (القـاهرة: لمطبعـة الإعـلاميـة بمـصـر، سـنــــة ١٣٠٣هـ)، ص ١١٢.

٣٦- اعـتـمدنا هنا على عـرض كـاتب مـادة ابن رشـد في **دائرة المعـارف الإسـلامـيـة** لكتـاب "تفسير ما بعد الطبيعة".

٣٧- ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٦٨.

٣٨- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ١٠٩.

٣٩- **السابق**، ص ١١٢- ١١٣.

٤٠- **السابق**، ص ١١٦.

٤١- **السـابق**، ص ١١٧. وأنظر أيضا في ذلك "الضـمـيـمـة" الملحقـة بكتـاب **فـصل المقـال** والمخصصة لمشكلة "العلم الإلهي". والمشكلة يحلّها ابن رشد على الوجه التالي:

> والذي ينحلّ به الشك عندنا هو أن يعـرف أن الحـال في العلم القـديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علةٌ وسببٌ لعلمنا. والعلم القديم هو علةٌ وسببٌ للموجود. فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له. فإذا واجبٌ أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وأنما أتى هذا الغلط من قـياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قـياس الغـائب على الشاهد. وقد عُرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل على تغيير عند وجود مفعوله - أعني تغييرا لم يكن قبل ذلك- كذلك لا يُحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلومه عنه (ص ٩٠-٩١).

٤٢- **دائرة المعارف الإسلامية**، (سبق ذكرها).

٤٣- **فصل المقال**، ص ٦٠-٦٢.

٤٤- أنظر مناقشة مستفيضة لنا لنهج ابن عربي التوفيقي من خلال سلسلة الوسائط التي منها "حقيقة الحقائق"، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي** (بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٩٤م)، الباب الأول، ص ٦٧-٨٦.

٤٥- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الأول، ص ١٥٣- ١٥٤.

٤٦- ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٤١-٤٢.

٤٧- **السابق**، ص ٤٤-٤٥.

٤٨- **السابق**، ص ٤٦.

٤٩- **السابق**، ص ٥٢.

٥٠- **نفسه**.

٥١- **السابق**، ص ٥٣.

٥٢- نفسه.

٥٣- نفسه.

٥٤- **السابق**، ص ٥٧- ٥٨.

٥٥- **السابق**، ص ٨٠. أخطأ المحقق خطأ أصلحناه في النص، حيث أورد: "والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حمّلها الإنسان فأبى أن يحملها" مع أن منطوق الآية القرآنية: "وحملها الإنسان". وهو يشير في الحاشية رقم (٢) إلى أن هذه هي القراءة التي وردت في مخطوطي الإسكوريال والمكتبة الأهلية بمدريد، وذلك نقلا عن تعليق للدكتور نادر في تحقيقه للكتاب. لكن محققنا يخطىء في قراءة الآية إذ يرى أن "ما هو موجود في كلا المخطوطين لا يتماشى مع صريح الآية". وهذا خطأ بيّن.

ابن رشد بين التعددية والوحدانية

زينب محمود الخضيري

بعد رحلة طويلة مع ابن رشد استغرقت عقدين من الزمان ومازالت لم تنته بعد، لأن ابن رشد من الفلاسفة الذين إذا اقتربت منهم لم تستطع الفكاك من سيطرتهم على اهتمامك، أستطيع القول إن المرء لا يمكنه فهم مذهبه الضخم المحكم إلا إذا وضعه في سياقه التاريخي- السياسي- الفكري- العقائدي. ظننت بعد قطع شوط في دراستي له أن فيلسوف العقلانية كان متعاليا على كل مكونات الواقع، متجاوزا لكل الحدود الزمانية والمكانية، إلا أنه تبين لي بعد مراجعات مستمرة أن ابن رشد كان في حقيقة الأمر في آن واحد انعكاسا لما يضطرم به المغرب العربي من تيارات عقائدية- سياسية- فلسفية، ومصلحا يريد تغيير الموجود. وسأجتهد في هذه الدراسة في توضيح قناعتي الجديدة بأن ابن رشد لم يضع مذهبه كله إلا لتوحيد الفكر في بلاده وللقضاء على كل تعددية من شأنها فيما ظن إلحاق الضرر بها.

شب ابن رشد كما نعرف في ظل دولة الموحدين التي دعا إليها المهدي ابن تومرت باعث فكر الغزالي الذي أحرقت كتبه في الدولة السابقة على دولة الموحدين ونعني بها دولة المرابطين. هل بعث ابن تومرت فكر الغزالي إيماناً منه بعظمته، وقد روي أن المهدي لاقاه في بغداد قبل أن يشرع في دعوته، أم أنه أقدم على هذا باعتباره داعية لنظام جديد مخالف للنظام السابق ولفكره الرافض للغزالي؟[1] إن ابن رشد الذي لخص **المستصفى** في بداية حياته، انقلب على الغزالي بعد أن قدمه ابن طفيل عام ١٦١٨م للخليفة الموحدي الذي طلب منه شرح مؤلفات أرسطو التي كان ابن رشد قد لخص بعضها بالفعل. هل فعل هذا لأن الموحدين كانوا قد تراجعوا عن تبجيلهم للغزالي الذي قد يستخدمه الفقهاء الطامعون في المشاركة في السلطة والحكم، أم فعل ذلك بالرغم من استمرار تبجيل السلطة لصاحب **الإحياء** إيماناً منه بأن الفكر لابد وأن يكون واحدا، أما أن تتعدد مذاهبه ففيه ضرر شديد على المجتمع؟ وإذا كنا لا نستطيع حسم هذه المسألة الآن إلا أن الأمر اليقيني عندنا أن ابن رشد كان في شبابه يميل للغزالي ولخص واحداً من أهم أعماله هو **المستصفى** كما سبق أن قلنا.

ليس صحيحا أن ابن رشد كان أرسطيا خالصا طوال حياته بل الصحيح أن ابن رشد لم يصبح كذلك إلا في مرحلة متأخرة من حياته الفكرية. ويمكننا القول مع أحد الباحثين المتميزين (الراحل جمال الدين العلوي) أن ابن رشد كان له مشروعان فلسفيان ربطت بينهما مرحلة انتقالية هي المرحلة الغزالية، بمعنى أنها تلك المرحلة التي سيطر عليه فيها الاهتمام بالغزالي. أما مشروعه الأول والذي شغله في فترة الشباب، والذي خلا من كل رؤية خاصة، فكان هدفه الوقوف على "الأمر الضروري فقط" على حد تعبيره. وهذا الضروري هو ما يتبقى

بعد غربلة التراث من كل ما لا يستحق العناية به.[٢] وتجلى هذا المشروع في مجموعة من المختصرات والجوامع والتلاخيص،[٣] الأمر الذي يتفق وطبيعة المشروع التجميعية الموسوعية. وكان الفارابي – الذي طالما نقده ابن رشد في مشروعه الأرسطي اللاحق الذي سنتحدث عنه بعد قليل – من أبرز مصادر هذا المشروع ، وكذلك الغزالي الذي لخص له ابن رشد **مستصفاه**؛ ويجب أن نذكر أن ابن رشد شرح في هذه المرحلة عقيدة الإمام المهدي (ابن تومرت) وهو مفقود اليوم. هكذا إذن كان ابن رشد يميل في هذا المشروع الأول ويعوّل على من سيصبحون ألدَّ أعدائه فيما بعد. وما يعنينا نحن في هذا المقام أن ابن رشد في هذه المرحلة أو في هذا المشروع كان يرى أن التعددية في الفكر أمر مقبول، فأنماط الفكر المختلفة بل والمتضاربة تكمل بعضها البعض ويمكن الجمع بينها في نسق واحد.

وثمة مرحلة انتقالية لعبت دور الجسر الذي يصل بين المشروع التجميعي الأول والمشروع الأرسطي الثاني، وضع فيها ابن رشد ثلاثيته الشهيرة: **فصل المقال** عام ٥٧٤ هـ ثم **مناهج الأدلة** عام ٥٧٥ هـ وختمها **بتهافت التهافت** عام ٥٧٦ هـ. وضع **فصل المقال** من أجل الذين يعتقدون أن الحكمة مخالفة للشريعة ولقد أطلق عليه في **مناهج الأدلة** اسما يعبر عن مضمونه أكثر مما يعبر عنه العنوان الذي اشتهر به هو " فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة".[٤] بينما وضع الكشف عن **مناهج الأدلة في عقائد الملة** لتصحيح فهم العقيدة ولتنقية الفكر العقائدي مما أدخل عليه، ولقد وجهه صاحبه لمن يعتقدون أن الشريعة مخالفة للحكمة. أما **تهافت التهافت** فقد وضعه صاحبه لفضح الغزالي وبيان تهافت أقاويله. وفي **تهافته** يقول ابن رشد في افتتاحيته "فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب **التهافت** في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"[٥] وإذا كان من رأي البعض أن **تهافت التهافت** كان موجها إلى جمهور خاص هو الفلاسفة بقصد إنقاذ الفلسفة الحقة وتصحيح مسارها وتنقيتها من شوائب الغزالية،[٦] فإننا نعتقد أن ابن رشد على العكس من ذلك تماما كان يخاطب فيه الجمهور. ولقد كرر فيه كثيرا أنه ما كان يحب أن يخوض فيما خاض فيه، والذي هو من شأن أهل البرهان، وأنه فعل ذلك اضطرارا للرد على الغزالي. فالكتاب إذن دفاع عن الفلسفة وبيان لحقيقتها وتصفية للغزالي، وهو ما يعني أنه موجه للجمهور العريض؛ يقول: "فلا تطمع هنا في تبينه ببرهان وإن كنت من أهل البرهان فأنظره في مواضعه. واسمع ها هنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء فإنها وإن لم تفيدك اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم".[٧] وبالرغم من أن ابن رشد يعلن فيه استعداده لقبول الاختلاف وللتحاور مع المختلفين معه قائلاً "لابد.. أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إن كان يحب أن يكون من أهل الحق".[٨] فالكتاب كله جاء للقضاء على الآخر المختلف. وفي نهاية حديثنا عن هذه المرحلة الغزالية الانتقالية نقول إن الهدف منها كان في رأيي القضاء على كل تعددية فكرية تمهيدا لتحقيق المشروع الفلسفي الحق الذي هو أرسطي في جوهره على أمل أن يسيطر أرسطو وحده على الساحة الفكرية.

أما المشروع الفلسفي الثاني والذي دشنه ابن رشد بشرحه للبرهان (٥٧٩ هـ) فقد ركز فيه ابن رشد على تفسير أرسطو لأنه هو وحده الحق الذي يستحق التفسير. هذا التطور الذي حدث لابن رشد يدل على أن صاحبنا الذي تربى في أحضان عقيدة ابن تومرت نقل مفهوم التوحيد من المجال العقائدي إلى كافة المجالات. ولإبراز الوحدانية استخدم ابن رشد

آلية الفصل للتمييز بين المجالات ولتمييز صاحب السيادة الوحيد في كل مجال عن كل ما عداه.

والفصل عند ابن رشد لابد وأن يكون فصلا بين طرفي ثنائية دائما، أما إذا كان ثمة طرف ثالث فهو دخيل مصطنع لابد من استبعاده، بل وتصفيته. اختفى مفهوم الهيراركية من مذهب ابن رشد، ذلك المفهوم الذى ساد طويلا في كل الأفلوطينية الإسلامية، ليحل محله مفهوم الثنائية المتمايزة الطرفين. ولاتوجد أية علاقة جدلية بين أطراف الثنائيات عند ابن رشد، فكل طرف وحيد في حقيقة الأمر منفصل تماما عن الطرف الآخر.

فصل ابن رشد بين الفلسفة والدين بالرغم من اتفاقهما في حقيقة الأمر مستبعدا علم الكلام، مما اقتضى منه أن يفصل بين الفلاسفة أهل البرهان والعامة، وأن يكرس جهده لتصفية فكر المتكلمين الجدليين. وفي الفلسفة فصل بين أرسطو الحكيم والفيلسوف على الإطلاق وبين سائر الفلاسفة السابقين واللاحقين عليه سواء أكانوا من اليونان أم من المسلمين. وفي المجال السياسي فصل بين "الرئيس" أو "الملك" وبين سائر الرعية. فالسلطة المطلقة له وحده، أما كل الآخرين - حتى الذين يعاونونه في الحكم - فليسوا إلا ظلالا.

ا - الفصل بين الفلسفة والدين

عندما فصل ابن رشد بين هذين القطبين جعل لكل منهما سيده. فالفلسفة سيدها البرهان والدين سيده القرآن، أو بمعنى آخر جعل أرسطو، صانع البرهان، وحده هو ممثل الفلسفة مستبعدا كل الفلاسفة الآخرين سواء أكانوا سابقين عليه أم لاحقين، وجعل النص الديني وحده هو الدين مستبعدا كل أصحاب الفكر الديني سواء من الفقهاء أو من المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي. وجعل لكل من المجالين أهله، فالفلسفة أهلها البرهانيون، والدين أهله العامة أو "الجمهور" حسب تعبيره. وقد يعن للبعض أن يعترض على هذه الثنائية بالقول بأن ابن رشد قد قسّم الناس بحسب عقولهم إلى ثلاث فئات: هي فئة العامة وفئة البرهانيين وفئة الجدليين، وليس إلى إثنتين كما نقول. ونحن لا ننكر هذا، وقد أفاض ابن رشد في تأكيده في **فصل المقال**. ولكننا نلفت النظر إلى أن الشارح إنما قد اعتبر الفئة الثالثة - فئة الجدليين أو المتكلمين وأتباعهم - فئة طفيلية مصطنعة موجودة بالفعل وتمارس دورها التخريبي لكل من العقيدة والفلسفة ولكنها ما كان يجب أن تكون. ولذلك أخذ على عاتقه تصفية هذه الفئة الدخيلة على ثنائيته.

أما فئة العامة أو الجمهور فقد جاءتهم الشريعة، التي تدرك إمكانياتهم العقلية لتنظم حياتهم العملية وتجعلهم يعيشون في مجتمع فاضل، إذ أن عقولهم قاصرة عن إدراك الحقيقة وبالتالي فهم لا يستطيعون إقامة مجتمع فاضل إلا بفضل الشريعة وبالاعتماد عليها. أما الخاصة أو الفلاسفة وأتباعهم، أو "العلماء"، أو الراسخون في العلم، فقدراتهم العقلية تتيح لهم الوقوف على الحقيقة التي تمكنهم من تحقيق سعادتهم. العلم الذي أتاحه الله للعامة هو من أجل العمل فحسب أما الذي وهبه للفلاسفة فمن أجل العمل والعلم معا. يقول: "فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر، وأما المقصود الأول بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا أعنى العلم والعمل".(٩)

الدين إذن "أمر ضروري" للناس كافة، أما معرفة حقائق الأشياء فهي على العكس من ذلك ليست بالضرورة التي لا غنى عنها لأن "ليس كلهم [البشر] يصلح لذلك"(١٠) ولقد كرر ابن رشد هذه الفكرة في اكثر من موضع في أعماله المختلفة ويصوغها في شكل مبدأ أو قانون في **تهافت التهافت**: " التعليم الشرعي المصرح به في الشرع إذن هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم"(١١) ويعرف هذا التعليم المشترك الذي يقدمه الدين للجميع بأنه بعض "من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، كذلك. ومن الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية ".(١٢) ولا يفوته أن يلوح بأن الإسلام بالذات حريص على هذا المفهوم للتعليم المشترك، "وبخاصة شريعتنا هذه إذا قيست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها".(١٣) وابن رشد الساعي للوحدانية يلمح احيانا بأن الدين الإسلامي لابد وأن يكون هو الدين الوحيد فهو خاتمة الاديان، ولاغ للاديان السابقة عليه في آن واحد لأنه يتجاوزها. يقول: "قيل في هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع. وقال عليه السلام 'لو ادركني موسى ما وسعه إلا اتباعي' ... ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها، أعنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس".(١٤)

قلنا إن ابن رشد فصل بين العامة والخاصة بناءً على قدراتهم العقلية ولذا لابد من تحديد طبيعة هذه القدرات حسبما رآها حتى تتضح لنا هذه التسمية. يعرّف ابن رشد عقل العامة أو الجمهور بأنه "العقل الذي في بادىء الرأي"(١٥) وربما ما جاء في **مناهج الادلة** بهذا الصدد مما يزيد هذا التعريف وضوحا. يقول "وردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع... إذ ليس للعقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع"(١٦) ويذكرنا هذا التعريف بتعريف العقل الذي يخدم الإيمان عند أوغسطين كما يذكرنا بقوة العقل السليم le bon sens الذي هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس" عند ديكارت. فهو العقل المشترك الفطري الذي يحقق الإدراك المشترك للجميع.

وهذا العقل البسيط الفطرى لا يستطيع أن يدرك إلا الأدلة البسيطة التي هي "الطرق البسيطة، أعني القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها".(١٧) ونفس هذا العقل البسيط الفطري جعله ابن رشد لبساطته هذه ذا قدرة فائقة على الحكم والتمييز بدون الوقوع في حبائل الجدل أو الخوض في تعقيدات البرهان. وفي اعتقادنا أن ابن رشد جعل له هذه القدرة الخطيرة لأنه كان يعوّل عليه في الخلاص من متاهات الكلام والمتكلمين لكونه القدرة التي يتمتع بها الجمهور العريض الذي يستطيع لكثرته أن يرجح كفة أحد الخصمين. يقول: "وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى إذا سبرته بالعلامات والشروط التي فرّق بها [يقصد أرسطو] بين اليقين والمظنون في كتاب **المنطق**، كما أنه إذا تنازع إثنان على قول ما فقال أحدهما هو موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون من غير الموزون".(١٨) ولكن بالرغم من هذه القدرة الهائلة التي رآها ابن رشد للعقل البسيط فإنه حذر من سوء استخدامها بتجاوز حدودها التي فطرها الله عليها، أي حذر من اقتحامها لمجال البرهان (الفلسفة)، لأنها لا تمتلك أدواته المعرفية، ولا تتوفر لها شروط النظر البرهاني الذي سنتحدث عنه بعد قليل. إن الخلط بين المجالات واختراق الفواصل

مرفوض تماما، ومن هنا خطيئة المتكلمين وخاصة الأشاعرة. يقول:

> فلا معنى للكلام لهذه المعاني ببادىء الرأي وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذي وكذلك صارت الأشعرية إذا حكمت آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد عن النظر الأول الذي للإنسان في الموجودات.[١٩]

أما الفلاسفة أو الحكماء البرهانيون الراسخون في العلم فقد أقام ابن رشد مفهومه عنهم بواسطة نظريته في البرهان التي تعد من أهم إسهاماته الفلسفية، إن لم تكن أهم إسهاماته على الإطلاق، ليس لمكانتها في النسق الرشدي فحسب، بل لكونها الأساس المنطقي الإبستمولوجي الذي وضعه لكل مشروعه الفلسفي. وتتضمن نظريته في البرهان هذه في آن واحد كلا من شروط المعرفة العلمية والآليات المنطقية- الإبستمولوجية المحققة لتلك المعرفة.[٢٠] ويقوم البرهان عند ابن رشد على معرفة سابقة هي من قبيل المسلمات أو المبادىء الأولى المعروفة بنفسها لكونها بديهية، وهذه المسلمات البديهية أو المبادىء العامة هي في الحقيقة كلية عامة حصل عليها العقل بعد استقراء الجزئيات الأمر الذي يتطلب توفر الحس الذي من شأنه إدراك هذه الجزئيات. ولأن الإنسان يقوم بهذه الاستقراءات في سن مبكرة من حياته فإنه يصعب عليه تذكر متى ولا كيف قام بها، فتصبح نتائجها وكأنها فطرية بديهية مسلم بها. ولأن الحواس التي يعتمد عليها المرء في إدراك الجزئيات متباينة مختلفة فإن المسلمات البديهية متباينة ومختلفة بالتبعية، الأمر الذي يفضي إلى تباين واختلاف العلوم.[٢١] ومرة أخرى ينتهي (أو ينطلق؟) ابن رشد إلى ضرورة الفصل بين المجالات لأنها بحكم طبيعتها منفصلة بعضها عن البعض ومتمايزة.

يعرّف ابن رشد الحكمة بقوله: "أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب طبيعة ما تقتضيه طبيعة البرهان".[٢٢] أما طبيعة البرهان التي يشير إليها فهي التي تحدد الشروط التي يجب توافرها في أصحاب النظر البرهاني. ولقد جعل ابن رشد هذه الشروط أربعة. أولها "الفطرة المعدة، لقبول العلوم"، وثانيها أن يكون المرء "من أهل البينات"، وثالثها أن يتحقق له "الفراغ" الذي طالما تحدث عنه أرسطو والضروري للتفلسف،[٢٣] أما رابعها فهو معاونة "معلم عارف" يأخذ بيد الساعي إلى البرهان وهو في بداية طريقه.[٢٤] وواضح هنا أن الشرطين الأولين ذاتيان لابد من توافرهما في الشخص نفسه، أما الشرطان الأخيران فخارجيان. وإذا نقص أي من هذه الشروط ما استطاع المرء أن يكون من أهل البرهان. يقول إن "كنت ممن نقصك واحد من هذه... ففرضك أن تفزع في ذلك إلى ظاهر الشرع ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثة [علم الكلام] في الإسلام فإنك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع".[٢٥] كل من عجز عن أن يكون من أهل البرهان ولم يرض بنصيبه أي بكونه من العامة أهل الشرع، وظن أنه يمكن أن يكون في منزلة بين المنزلتين باصطناعه الكلام فهو خارج على الشرع، مطرود من دائرة البرهان. هكذا تصور ابن رشد أنه قضى على الكلام والمتكلمين الذين يشوشون على الثنائية الإنسانية الطبيعية التي آمن بها والتي

بمقتضاها يكون الناس إما برهانيين وإما عامة.

ويصل ابن رشد في تقديره للبرهانيين الراسخين في العلم إلى الحد الذي يمكن اتهامه معه بالخروج على الدين إذ يقول إن أهل البرهان هم ورثة الأنبياء وليس علماء الدين. فهو بعد أن عدد أوجه معاني كلام الله يختتم حديثه بقوله: "وقد يكون من كلام الله ما يلقيه من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين".[٢٦]

أما الجدليون المتكلمون وهم الخارجون على الدائرتين اللتين رأى ابن رشد أن البشر موزعون بينهما بحكم قدراتهم العقلية الطبيعية فإنا نفرد لهم معالجة منفردة لأهميتهم عند ابن رشد، إذ كانوا هم من سعى للقضاء عليهم لأنهم العقبة والحائل دون تحقيق مشروعه الفلسفي الأرسطي.

٢- الجدليون المتكلمون

هؤلاء بحكم قدراتهم العقلية التي فطروا عليها عاجزون عن الارتقاء إلى مرتبة النظر البرهاني إلا أنهم بدلا من الرضى بنصيبهم يتطاولون على البرهان ويزعمون أنهم قادرون على بلوغه فينتهي بهم الأمر إلى السقوط في الضلال، يقول:

> إن كثيرا من الناس ليس يقدرون أن يتجاوزوا بفطرهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة ، فيعرض لهم أن ينكروا كثيرا منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة مثل ما عرض لمن اعتاد النوع من الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية.[٢٧]

وواضح من النص أنه يخص الأشاعرة بالنصيب الأعظم من هجومه ورفضه وإدانته. وقارىء ابن رشد لابد له أن يتبين أنه بالرغم من اعتباره المعتزلة من الجدليين الذين لا بد من تصفيتهم، إلا أنهم لعقلانيتهم لا يكثر من تصويب سهامه إليهم، خاصة وأن مؤلفاتهم كانت شبه مجهولة في الأندلس. وليت الأمر يقف عند المتكلمين إلى حد الإساءة لأنفسهم فحسب بل يتعدى ذلك إلى ما هو أخطر وهو تضليل العامة بما يفشونه لهم من تأويلاتهم، فيقول: "إن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية إذا عرضت على بادىء الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه".[٢٨] وهؤلاء المساكين الذين يسقطون في فخ المتكلمين يصبحون من الذين في قلوبهم زيغ لأنهم باتباعهم للمتكلمين لا أصبحوا من المتبعين لظاهر الشرع فحققوا سعادتهم، ولا أصبحوا من أهل اليقين فحققوا السعادة التي يمنحها:

> لا هم... اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر، ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين وذلك

ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ.[٢٩]

وابن رشد الفقيه يعلم تماما أن الإسلام وضع حدودا صارمة لما ينبغي التصريح به للجمهور ولما يحرم الإفشاء عنه من تأويلات. ومن لا يلتزم بهذه الحدود فهو يحدث الشبهات في العقيدة. وهذا ما فعله المتكلمون في رأيه يقول "فهذه الشبهة [حدوث العالم] كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله"[٣٠] فكل تأويلات المتكلمين على اختلاف فرقهم "أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة".[٣١] لا اجتهاد ولا تأويل عنده إنما بلوغ لليقين بواسطة البرهان ثم تأويل الشرع بما يجعله يتفق والحقيقة البرهانية. وكل نصوص ابن رشد في هذا الشأن، وهي عديدة، تكشف بوضوح عن رفضه للتعددية الفكرية، وسعيه الدائم للقضاء عليها بشتى الطرق، مرة لأن التعددية تهدد العقيدة، ومرة لأنها تحدث بلبلة عند العامة، ومرة لأن الله يحرمها.

وبالرغم من أن ابن رشد يعترف بأن الأشاعرة كانوا أقل تأويلا من المعتزلة إلا أنه يخصهم بالقدر الأكبر من الهجوم.[٣٢] وتفسير ذلك في رأيي أن ابن رشد تبين له أن الاشاعرة أصحاب الحضور القوي في بلاده هم العقبة الحقيقية أمام تحقيقه لمشروعه، ولذلك خصهم بالنصيب الأكبر من الاهتمام والهجوم، أما المعتزلة الذين لم تصل كتبهم للمغرب فلا خوف منهم ولا يستحقون بذل الجهد. وهذا دليل على أن ابن رشد لم يكن في حقيقة الأمر يبغي الحقيقة، إنما يبغي فرض رؤيته. ولو كان يبغي الحقيقة لسعى لكتب المعتزلة بكافة الطرق كما فعل مع الأشاعرة الذين عرفهم معرفة دقيقة، وعرف تطور فكرهم، وحتى ذلك الذي لم يلمسه بنفسه في أعمالهم، فقد وقف عليه من خلال من فعل ذلك، "ولذلك من أنكر من متأخري الأشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتني بمذاهب هؤلاء القوم".[٣٣]

وكل ادعاءات الأشاعرة كاذبة فهم لا يعرفون شيئا معرفة يقينية لأنهم لم ينجحوا في الحصول على تلك المعرفة، لا من الشرع ولا من النظر البرهاني، حتى الله لم يعرفوا الطريق إليه، يقول:

إن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز.. [فهي] في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها بسيطة غير مركبة - أعني قليلة المقدمات - فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول.[٣٤]

ولنا أن نتساءل إذا كانت استدلالات الأشاعرة بهذا الوهن الذي يتحدث عنه ابن رشد، وكان العقل البسيط الفطري الذي منحه الله للناس كافة قادراً على فرز الصحيح من المغلوط كما

سبق أن ذكرنا فكيف فكيف تحقق لهم هذه السيطرة على عقول الناس؟ ولابد أن ابن رشد ذاته كان قد طرحه على نفسه لأننا نجد الإجابة عنه عنده، وهو ما يكشف عن اهتمام ابن رشد لا بالحقيقة فحسب بل بآليات سيطرتها على العقول، الأمر الذي كان يعنيه قدر عنايته بالحقيقة ذاتها. ذهب ابن رشد إلى أن السبب في سيطرة الأشاعرة على العقول هو أنهم عماد التراث في المغرب، والإنسان العادي يصعب عليه الخلاص من قبضة التراث فهو يحول بينه وبين الحقيقة الواضحة التي منحه الله بالفطرة القدرة على تبينها. يقول "ولولا النشوء على هذه الأقاويل، وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة".[٣٥]

ولأهمية الغزالي وتمحور هجوم ابن رشد على المتكلمين حوله، نفرد له معالجة خاصة، إلا أننا نلفت النظر إلى أن ابن رشد هاجم كذلك الصوفية أصحاب الطريقة غير النظرية في المعرفة. وهو يتشكك في وجود هذه الطريقة أصلا وحتى لو وجدت فهي بالضرورة "ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر... والقرآن إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار".[٣٦]

٣- الهجوم على الغزالي

منذ بداية "المرحلة الغزالية" التي دشنها بفصل المقال عام ٥٧٤ هـ، وابن رشد لم يكف عن مهاجمة الغزالي في كافة أعماله. ويجب ألا نظن أن ابن رشد كان أول من هاجم الغزالي في الأندلس، بل بدأ النقد الجاد لصاحب **الإحياء** مع الفلاسفة الذين فصلوا بين الدين والفلسفة، بأن جعلوا بعض المسائل مثل البعث والقضاء والقدر من الأمور الشرعية التي لا يجوز الحديث فيها عقليا. وهذا الذي قلناه للتو يعني أن ابن رشد لم يبتدع جديدا، إنما سار في طريق قد سبقه إليه أسلافه من الفلاسفة. أخذ ابن باجة في **تدبير المتوحد** على الغزالي أنه جعل المعرفة تتم بواسطة التصوف. ففي رأي ابن باجة أن الأحوال الصوفية لا تيسر المعرفة كما يزعم الغزالي، إنما تحول دونها؛ فالمعرفة الصحيحة لا تكون إلا عن طريق العقل، أي التأمل الفلسفي والعلم. وإذا كان ابن طفيل قد امتدح في **حي بن يقظان** طريقة الغزالي في الشك والتصوف إلا أنه أخذ عليه تخبطه وتشويشه أثناء مخاطبته الجمهور. ويتضح مما سبق أن الخلاف بين فلاسفة الأندلس وفلاسفة المشرق ومنهم الغزالي لم يكن خلافا مذهبيا بل خلافا منهجيا.[٣٧]

أما ابن رشد فالخلاف بينه وبين الغزالي في رأيي كان أخطر لأنه خلاف بين متصارعين على السيادة الفكرية. أخذ ابن رشد على عاتقه القضاء على هذا الغائب ذي الحضور الطاغي. وتعددت أشكال نقده فهو أحيانا نقد منهجي، وأحيانا نقد مذهبي، وفي أحيان أخرى هو إدانة أخلاقية، وأحيانا هو اتهام بالجهل. يقول إن الغزالي عجز عن تفسير إتيان الكثرة من الواحد تفسيرا برهانيا ظنا منه أنه لا يوجد مثل هذا التفسير. والغزالي صادق فيما يقول لأنه "لم يبلغ... المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا".[٣٨] ويتأرجح ابن رشد بمكر شديد بين الحكم عليه بالشر أم بالجهل، يقول: "فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل، أو نقول أن

هنالك ضرورة داعية إلى ذلك"[٣٩] ويكرر ابن رشد في أكثر من موضع مسألة "الضرورة" هذه التي فرضت على الغزالي بعض الأقاويل: "وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق".[٤٠]

وفي رأي ابن رشد أن الغزالي لم تكن له معرفة دقيقة بالفلسفة ولا بتاريخها لأنه استمد جل معرفته بهما من قراءته لابن سينا، فجاءت محملة بأخطاء ابن سينا الذي سيصفيه هو الآخر كما ستتبين بعد قليل. وليت الأمر وقف بالغزالي عند هذا الحد، بل هو تعمد أحيانا تشويه ابن سينا لأن ذلك أقصر طريق لتشويه الفلسفة كلها بما أن ابن سينا هو الشيخ الرئيس. يقول إنه في **التهافت** "لم ينقل... مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد".[٤١] وما يتهم به ابن رشد الغزالي حقيقي لأن نصوص الغزالي تكشف عن وقوفه على فلسفة ابن سينا من خلال إطلاعه على **النجاة** وليس على **الشفاء**، أي من خلال تلخيص وليس من خلال عرض واف. وعندما يقول ابن رشد: "فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم"[٤٢] فهو صادق إلى أبعد الحدود، لأن الغزالي لم يكتف بأخذ بعض آراء الفلاسفة وإنما نقل عنهم في بعض الأحيان نقلا حرفيا. ولعل أوضح دليل على هذا نقله شبه الحرفي إن لم يكن كذلك بالفعل عن رسالة ابن سينا **في الحدود** في رسالته **في الحدود** التي تبين أنها جزء من معيار العلم.[٤٣]

ويتهم ابن رشد الغزالي بأن مسلكه في هجومه على الفلاسفة لم يكن مسلك العالم الباحث عن الحقيقة بل مسلك من يريد "إيقاع الشكوك وتحيير العقول"[٤٤] فكيف تجرأ الغزالي على فعل هذا وهو الذي تعلم من الفلاسفة المنطق الذي حقق شهرته العظيمة بفضله، والذى استخدمه في الهجوم على الفلاسفة أنفسهم وهم أصحاب الفضل عليه؟[٤٥] ولا يفوت ابن رشد أن يكفّر الغزالي تماما كما كفّر هو الفلاسفة مستخدما نفس خطابه وآليته فهو قد "أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة".[٤٦]

ولم يكتف ابن رشد بالهجوم على الغزالي وإدانته فإن هذا ليس بكاف لتحقيق غرضه إنما نقده ونقضه بواسطة تفكيك استدلالاته وبيان تهافتها، أي بواسطة المنطق. كانت عبقرية ابن رشد أنه استخدم المنطق لبيان تهافته المذهبي. وقدر ابن رشد المنطقي لا يقل بحال من الأحوال عن قدره المذهبي، فقد تمكن ابن رشد من المنطق منذ المرحلة الأولى من حياته الفكرية ووضع فيه الكثير من المصنفات أولها، وهو في ذات الوقت باكورة اعماله، **المختصر في المنطق** (٥٥٢ هـ) ثم **تلخيص المقولات** (٥٦٠هـ)، و**تلخيص العبارة** (٥٦١ هـ)، و**تلخيص القياس** (٥٦٢ هـ)، و**تلخيص الجدل** (٥٦٣ هـ)... إلخ. وفي رأيي أن **تهافت التهافت** هو محاولة لبيان تهافت منطق الغزالي.

يأخذ ابن رشد على الغزالي انطلاقه في نقده للفلاسفة من جهل بالحق الذي يحاسبهم بمقتضاه، الأمر الذي يتعارض مع المنطق. يقول: "وقد كان واجبا عليه أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد ولعله لم يؤلفه"[٤٧] والكتاب الذي يتشكك ابن رشد في كون الغزالي قد وضعه بالفعل هو **قواعد الاعتقاد**.

أما العثرة المنطقية الثانية التي يأخذها ابن رشد على الغزالي فهي كونه استبدل في

موقفه من الفلاسفة بالحوار الخصومة المطلقة والرفض المبدئي المطلق، فالفلاسفة ينبغي أن يكون ما بينهم الحوار والاختلاف لا الخلاف القاطع. يقول: "فإذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم".[٤٨] كال الغزالي الاتهام تلو الاتهام دون محاولة تفهم حقيقي لمبادىء الفلاسفة ولاستدلالاتهم، وهو بهذا ظالم في رأي ابن رشد، "ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه".[٤٩]

أما أفظع ما أتى به الغزالي فهو نقل المعالجة من مجال إلى آخر أو من مسألة لأخرى بدون ضوابط. وهذه الخطوة التي كان يلجأ إليها الغزالي هي "فعل سفسطائي"؛ "فالخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين".[٥٠] ويتكرر هذا الاتهام كثيرا في **تهافت التهافت** لأنه أكثر مما أثار ابن رشد عاشق الفصل والتمييز.

وثمة تلاعب منطقي آخر قام به الغزالي أو لعله خطأ غير مقصود مرجعه للجهل بالمنطق وبآلياته هو اعتبار النتائج التي توصل إليها الفلاسفة مقدمات مع تجاهل أن النتائج تبنى بجهود منطقية برهانية جادة وأنها لذلك لا تدرك إلا بواسطة تتبع هذه الجهود. أما اقتلاعها من جذورها واعتبارها مقدمات فمن شأنه جعلها تبدو غاية في الشناعة:

> المقدمات التي قلنا إنها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل إليهم على أنها عندهم أوائل أو قريبة من الأوائل.. لكن لما كانت ليست أوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادىء الرأي بها تصديق أتت في غاية الشناعة.. فلقد شوش العلوم هذا الرجل... وأخرج العلم من أصله وطريقه.[٥١]

إلا أن التراث الذي أراد ابن رشد الخلاص منه ليبني بناءً فكريا جديدا - بدلا منه - يكون أرسطيا في جوهره، لم يكن مقصورا على الفكر الكلامي إنما كانت مذاهب الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا والفارابي من مكوناته كذلك، ولذا كان لابد من نقدها وتقويض المعوق منها.

٤- الهجوم على فلاسفة الإسلام

هكذا سماهم ابن رشد، كما كان يطلق عليهم أحيانا الفلاسفة المتأخرة من أهل الإسلام ليميز بينهم وبين الفلاسفة اليونان. اتهمهم بالجهل بالفلسفة اليونانية التي هي الأساس الضروري لهم، واتهمهم بخلطهم الفلسفة بعلم الكلام مما أفسد الأولى، واتهمهم بأنهم لم يدركوا الدلالات الحقيقية للمصطلحات الفلسفية المنقولة عن اليونانية إلى العربية. هم إذن ليسوا بفلاسفة حقيقيين، ولذا لا بد من استبعادهم وإفساح الطريق لأرسطو وحده ليسود باعتباره الفيلسوف على الإطلاق والمعلم الأول والأخير. أما اتهامهم بالجهل بالفلسفة اليونانية أو لقلة تحصيلهم لها فهو يتكرر كثيرا في **التهافت** وفي **تفسير ما بعد الطبيعة** والمجال هنا لا

يتسع له. ولقد كان بارعا عندما صوب جل سهامه لابن سينا محققا كل أهدافه في آن واحد. فابن سينا هو كبير فلاسفة الإسلام، فإذا قضى عليه قضى على كل الفلسفة السابقة. وابن سينا هو الذي عوّل عليه الغزالي فإذا أثبت هو أنه قد أخطأ في فهمه للفلسفة وفي نقلها يكون قد فوت الفرصة على الغزالي لمهاجمة الفلسفة في شخص ابن سينا.

ولأن ابن سينا فيلسوف فهو ينقده لا في **التهافت** فحسب بل في سائر شروحه الأرسطية، وخاصة في **تفسير ما بعد الطبيعة**. ويحمله تبعة الخلط بين الفلسفة والكلام - والأشعري منه بخاصة - فيقول: "هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء... وهو طريق أخذه ابن سينا عن المتكلمين"(٥٢) ويقول إن ما وقع فيه ابن سينا من خطأ "عرض له من قبل مباشرته علم الأشعرية".(٥٣)

واتهم الفارابي كذلك بأنه فعل ما فعله ابن سينا من بعده ألا وهو أنه سلك طريق المتكلمين.(٥٤) وانتهى الأمر بالفلاسفة المسلمين - وعلى رأسهم ابن سينا بالطبع - "أن غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا"(٥٥) ويفسر ابن رشد لجوء ابن سينا للمتكلمين بأنه كان يسعى لإقناع الجمهور الذي هو أميل للمتكلمين منه للفلاسفة. يقول: "ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور بما اعتادوا سماعه من أمر النفس".(٥٦)

وأخطر ما بلى به ابن سينا الفلسفة هو قسمته للوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود، لأنها "قسمة غير معروفة بنفسها"(٥٧) ويرجع هذا إلى سوء فهمه لدلالة مصطلح الوجود الحقيقية. ولقد قصد به المترجمون "ما يدل عليه اسم الذات والشيء"(٥٨) بينما فهمه هو بمعناه اللغوي الدارج في العربية. فعل ابن رشد كل ما فعله وتكبد كل هذه المشقة للقضاء على أبرز مكونات التراث الفكري والعقائدي في بلاده ليجعل أرسطو يتربع على عرش الفلسفة بل والفكر كله بلا منازع، فكيف تعامل مع فكر أرسطو؟

٥- أرسطو سيد الفلاسفة

أرسطو عنده هو من امتلك ناصية الحق كله لأن مذهبه "أقل المذاهب شكوكا وأشدها مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملاءمة له وأبعدها عن التناقض".(٥٩) وأرسطو أكثر من ساهم في بناء صرح الحقيقة، إذ يعجز إنسان بمفرده عن بنائه، ولذا لابد من الانطلاق منه لاستكمال البناء. وابن رشد الذي برع في تحقير الفلاسفة والمتكلمين المسلمين يبالغ في تبجيل أرسطو فهو الذي "عظم ما أتى به من الحق وانفرد به حتى أنه الذي كمل عنده الحق".(٦٠) وهو يفعل ذلك في رأينا لانه لا بد للفلسفة من سيد واحد مطلق لا ينازعه أحد في سلطانه. وكل من جاء بعد أرسطو فهم ليسوا إلا شراحاً له فلم يأت بعد من يضيف للبناء. وحتى هؤلاء الشراح لم ينجحوا في مهمتهم لأنهم إما اساءوا فهمه أو أقحموا عليه تأويلات وتحويرات يرفضها ابن رشد، ولقد رأينا كيف هاجم المشائين المسلمين، أما شراح أرسطو اليونان وعلى رأسهم الإسكندر وثامسطيوس فلم ينجوا من الهجوم الذي يمتلىء به **تفسير ما بعد الطبيعة**.

أما هو ابن رشد فرسالته تقديم أرسطو الحقيقي بعد أن فشل كل السابقين عليه في

ذلك. فإذا تحقق له ذلك يكون قد حقق وحدانية الفكر في مجتمعه، وقضى على التعددية. ويفصح ابن رشد عن ذلك بوضوح في تفسيره للمقالة السابعة من كتاب **ما بعد الطبيعة** بقوله :

> وقد بلغت في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهدي بعد تعب طويل وعناية بالغة. وأنا أقول لمن وقف على تفسيرنا لهذا الكتاب ما قاله أرسطو آخر **كتاب السفسطة** إنه من وقف على تقصيرنا فيما وضعناه فليعذرنا.. إذ كنا أول من تكلم في ذلك وهذا الشيء عرض لنا في تفسير هذا الكتاب إذ لم يصل إلينا كلام من القدماء في تفسيره إلا ما يلفى من ذلك في مقالة اللام للإسكندر بعضها وتلخيصها لثامسطيوس.[٦١]

وحتى يفرض ابن رشد أرسطو على العقول كان يبرز دقة استدلالاته وبراعتها، فلا يكتفي في شروحه بالتفسير اللغوي والفلسفي بل كان يضيف إلى ذلك تحليلا منطقيا دقيقا لهذه الاستدلالات.

وكانت عناية ابن رشد بالمصطلح الأرسطي بالغة، تقديرا منه لقيمة ذلك الأمر. وصحيح أنه لم يخصص له مؤلفا ولكنه قدم لنا البديل ألا وهو قراءة دقيقة لذلك المصطلح في شروحه. ولعل أعظم تلك القراءات تلك التي قدمها في مقالة الدال من **تفسير ما بعد الطبيعة**، والتي جاءت أشبه بالقاموس بالفعل. ولقد اخذ ابن رشد على عاتقه القضاء على كل التأويلات السابقة عليه للمفاهيم الأرسطية ولعل أكبر مثال على ذلك ما فعله مع تأويل ابن سينا لمصطلح الوجود كما سبق أن بينا.

بقي أن نشير في عجالة لما قام به ابن رشد في المجال السياسي لتأكيد مفهوم الوحدانية.

٦- الوحدانية السياسية

سبق لنا في دراسة سابقة أن عالجنا أثر الفصل بين الفلسفة والدين على المجال السياسي عند ابن رشد ولذلك سنكتفي هنا بالاشارة إلى ما يفيد موضوعنا.[٦٢]

أكثر ابن رشد من تشبيه علاقة الله بالعالم بعلاقة الحاكم الملك أو الرئيس بسائر الرعية. فكما تنتفي عنده الوسائط بين الله والعالم فهو الفاعل الوحيد له أو خالقه، كذلك تنتفي بالضرورة هيراركية السلطة بين الحاكم والرعية. فالحاكم عنده هو وحده صاحب السلطة المطلقة، وحتى الذين يعاونونه ما هم إلا أدوات يمنحهم بعضا من السلطة كلما أراد، ويسلبهم إياها عندما يشاء. وهو يصف علاقة الرئيس الأول بمن يوليهم بعض السلطة بكونها علاقة سيادة من جانبه وتبعية، بل وعبودية من جانبهم. يقول:

> وذلك أن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما ها هنا من

الموجودات وحفظها كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدنية فاضلة واحدة بأنهم يقتدون في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول.(٦٣)

والرئيس أو الملك عند ابن رشد متعال وأشبه بالإمام المعصوم وهو لا يحتاج البتة إلى المرءوسين بالطبع ليكون رئيسا بينما لا نجاة للمرءوسين ولا وجود لهم إلا به. يقول:

الرئيس مع المرءوس الذي كماله في غير الرئاسة وإنما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بما ههنا هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرءوسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة فضلا عن وجوده.(٦٤)

في المجال السياسي أيضا صفى ابن رشد التعددية في السلطة ليفرض سيطرة مطلقة لرئيس واحد أي ليفرض الوحدانية. ولعله مما له دلالته أن يكون ابن وشد قد لخص **جمهورية افلاطون** الذي جعل الحاكم فيلسوفا يدرك الحقيقة ويفرضها.

الخاتمة

هذه الدراسة قراءة جديدة لابن رشد من خلال مفهوم تمسك به ابن رشد دون الإفصاح عنه ألا وهو الوحدانية. وإذا كان الباحثون قد بذلوا جهودا هائلة منذ ما يقرب من قرن لتحليل فلسفة ابن رشد فلقد بقي أمامهم شوط طويل لسبر غور هذه الفلسفة لمعرفة دوافعها وأسسها الإيديولوجية. فمن شأن ذلك الإجابة عن العديد من الأسئلة التي ما يزال الشارح يطرحها على أتباعه. وفائدة هذه الدراسة فيما نظن أنها أثارت عدة أسئلة لم تجد الإجابة عنها بعد، منها: لم شرح ابن رشد عقيدة المهدي وهو العقلاني الأرسطي؟ لِم طلب منه السلطان الموحدي شرح أرسطو عندما قدمه له ابن طفيل مع أنه كان قد قطع شوطا في تلخيص أعمال أرسطو؟ لِم لَم يشن ابن رشد حملته الشرسة على الغزالي إلا بعد اقترابه من السلطة السياسية التي عرف عنها تبجيل الغزالي؟ ولعل قراءة أخرى لابن رشد ولعصره تمكننا في المستقبل من الإجابة عن بعضها.

هوامش

١- عبد الرحمن الفاسي، "الغزالي.. ذلك المجهول"، ضمن **حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون**، (الرباط: اكاديمية المملكة المغربية، المعارف الجديدة، ١٩٨٦)، ص ٢١٦.

٢- جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء:دار توبقال للنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٠٥.

٣- جمال الدين العلوي، "نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد"، ضمن **حلقة وصل بين الشرق والغرب**، ص ٥١٠.

٤- ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ضمن **فلسفة ابن رشد**، (القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، الطبعة الثانية، ١٩٣٥)، ص ١٠٢.

٥- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق Maurice Bouyges، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٠)، ص ٣.

٦- جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، ص ١٠٠.

٧- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص٤٧.

٨- **المرجع السابق**، ص ١٢٦.

٩- ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ٩٨.

١٠- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**،تحقيق Maurice Bouyges، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨)، ص ٤٣٠.

١١- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٤٢٩.

١٢- ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ١٥١.

١٣- **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

١٤- **المرجع السابق**، ص ١٣٢.

١٥- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٢٨.

١٦- ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ١٥٢.

١٧- **المرجع السابق**، ص ١٠٨.

١٨- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ١٥-١٦.

١٩- **المرجع السابق**، ص ٢٠٥.

٢٠- جمال الدين العلوي، "نظرية البرهان"، ص ٤٤-٤٥.

٢١- **المرجع السابق**، ص ٥٨ - ٦٠، ٧٩.

٢٢- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٤١٠.

٢٣- **المرجع السابق**، ص ٣٦١.

٢٤- **المرجع السابق**، ص ١٠٨.

٢٥- **المرجع السابق**، ص ٣٦٢.

٢٦- ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ٨٢.

٢٧- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الاول، ص ٤٦.

٢٨- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٢٠٧.

٢٩- ابن رشد، "مناهج الأدلة" ص ١٢١.

٣٠- **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

٣١- **المرجع السابق**، ص ٤١.

٣٢- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، **فلسفة ابن رشد**، ص ٣٢.

٣٣- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٨٩.

٣٤- **المرجع السابق**، ص ٦٣.

٣٥- ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ١٠٦.

٣٦- **المرجع السابق**، ص ٦٣.

٣٧- عبد الرحمن الفاسي، "الغزالي.. ذلك المجهول"، ص ٢٤٥.

٣٨- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٢٥٤.

٣٩- **المرجع السابق**، ص ٣٩٩.

٤٠- **المرجع السابق**، ص ٣٠.

٤١- **المرجع السابق**، ص ٣٩١.

٤٢- **المرجع السابق**، ص ٣٤٧.

٤٣- ضمن عبد الامير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، "الحدود لابن سينا": ص ٢٢٩-٢٦٣، "الحدود للغزالي": ص ٢٦٥-٣٠١.

٤٤- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٢٥٦.

٤٥- **المرجع السابق**، ص ٣٥٣.

٤٦- **المرجع السابق**، ص ٥٨٧.

٤٧- **المرجع السابق**، ص ١١٧.

٤٨- **المرجع السابق**، ص ٣١.

٤٩- **المرجع السابق**، ص ٢٢٦.

٥٠- **المرجع السابق**، ص ٩٥.

٥١- **المرجع السابق**، ص ٤٣٧.

٥٢- **المرجع السابق**، ص ٢٧٦.

٥٣- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الاول، ص ٤٧.

٥٤- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٢٤٥-٢٤٦.

٥٥- **المرجع السابق**، ص ١٨٢.

٥٦- **المرجع السابق**، ص ٢٧.

٥٧- **المرجع السابق**، ص ١٥٤.

٥٨- **المرجع السابق**، ص ٣٧١.

٥٩- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الثالث، ص ١٤٩٧.

٦٠- **المرجع السابق**، الجزء الأول، ص ١٠.

٦١- **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص ١٠٢٠- ١٠٢١.

٦٢- زينب محمود الخضيري، "أثر الفصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد"، **مجلة كلية الآداب**، (جامعة القاهرة)، العدد ٥٨ (مارس ١٩٩٣)، ص ١٥٩-١٨٣.

٦٣- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الثالث، ص ١٦٥٠-١٦٥١.

٦٤- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٤٨٥.

حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم عند ابن رشد

محمد المصباحي

في بحث سابق كنّا قد تناولنا جانبا من موقف ابن رشد من استعمال كل من الفلسفة والعلم للدلالة والجدل والبرهان، حيث أبرزنا فيه الطابع التناسبي والإشكالي للفلسفة، في مقابل الطابع البرهاني لاستدلالات العلم الطبيعي والطابع التواطؤي لدلالات أسمائه ومفاهيمه، معتمدين في ذلك خاصة على تحليل ديباجتي مقالتي الباء والدال بالإضافة إلى ديباجتي مقالتي الزاي واللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**[١]. وإذا كنا في البحث المذكور قد وجّهنا اهتمامنا إلى أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلوم على مستوى الدلالة والمنهج، فإننا نريد هنا أن نفحص عن جوانب أخرى من الوحدة والاختلاف بين المبحثين الفلسفي والعلمي على مستوى المبادئ الأولى، على أن يكون شاغلنا الأكبر هو الإجابة على السؤال الآتي : هل من رأي ابن رشد أن تنظر الفلسفة في جميع مبادئ العلوم الجزئية، أم أنه كان بالأحرى يدعو إلى اقتسام النظر إلى المبادئ بين الفلسفة والعلوم. وستكون معالجة هذا السؤال مناسبة لنا للعودة إلى تحليل جهتي نظر الفلسفة والعلوم إلى المبادئ، والنظر في أسباب تميز الموقف الرشدي عن موقف ابن سينا والإسكندر الأفروديسي.

أولا : للفلسفة النظر في جميع المبادئ

لقد انطلقت مقالة الباء من **تفسير ما بعد الطبيعة** من التساؤل : هل لعلم واحد النظر في جميع الأوائل أم لعدة علوم، "أو هل الفحص عن أجناس علل الموجودات هو لعلم واحد أم لعلوم كثيرة"[٢]. أن تدشين أسئلة هذه المقالة بهذا الطلب يدل على الأهمية القصوى التي تكتسيها المبادئ بالنسبة للقول الفلسفي. لأنه لقائل أن يقول أن الموضوع الأصلي للفلسفة الأولى، وهو "الموجود بما هو موجود"، قد تبدد منذ الوهلة الأولى وانحل إلى سلسلة من المبادئ والاسطقسات والأحوال والتقابلات إلخ. وهذا ما تؤكده جملة تعريفات للفلسفة تشير اليها كعلم بالمبادئ الأولى والعلل القصوى. فالفلسفة هي قبل كل شيء تلك النظرة الجامعة للموجود بما هو موجود من خلال مبادئه الأولى وأسبابه القصوى التي تضمن وحدته وصيرورته في آن واحد .

وكعادته كانت معالجة ابن رشد للتساؤل المدشن لإشكالات مقالة الباء ملتبسا للغاية، مما جعلها تعكس بدقة الطابع الإشكالي والتناسبي للخطاب الفلسفي. فقد قدم لنا

ابن رشد إجابتين متعارضتين في الظاهر، لكنهما كانتا ترومان الوصول إلى موقف وسط بينهما، إجابة من النوع الأرسطي السينيوي وأخرى ذات طابع رشدي. فالإجابة - الأطروحة ذات الطابع الأرسطي السينيوي تقول بأن لعلم واحد أن ينظر في سائر أجناس المبادئ. وتقوم هذه الإجابة على المبدأ المشهور الذي يقضي بأن **ليس من حق علم من العلوم أن يبرهن على مبادئه**، مخافة أن يتجاوز نطاق جنسه الذي يبحث فيه إلى جنس أعلى منه يتولى البحث فيه علم آخر متقدم عليه. إذن كانت ضرورة التقيد بوحدة الموضوع، والحرص على البقاء ضمن حدوده هي التي حالت دون فحص العلم الجزئي عن أسبابه ، واعطت الحق للفلسفة وحدها أن تتولى القيام بذلك. إن أول ما يترتب عن هذه الإجابة ذلك المبدأ الذي ينص بأن **على العلوم كلها أن تتسلم مبادئها من الفلسفة الأولى**. فما هي المبررات التي استند إليها ابن رشد لتخويل الفلسفة الأولى دون أي صناعة أخرى حق النظر في مبادئ جميع العلوم ؟

نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى ثلاث حجج أساسية. أولاها ذات طابع اونطولوجي، وتربط بين الأسباب والموجود العام عن طريق موضوعات العلوم باعتبارها أنواعا له. فالفلسفة تتكفل بالنظر في **أسباب** موضوعات الصنائع كلها، لأنها من جملة **أنواع الموجود** الذي هو موضوع هذا العلم[٣]. وفي صيغة أخرى لهذه الحجة، يؤكد ابن رشد أن الصفة الجنسية للموجود هي التي تخول الفلسفة الحق أن تنظر في أسباب كل أنواع الموجودات التي هي موضوعات العلوم الجزئية : "وإذا كان **جنس** موضوعات الصنائع إنما هو **الموجود**، فظاهر أن الذي يعطي أسبابها **من حيث هي موجودة فقط** هو الناظر في الموجود المطلق، وهو صاحب صناعة الفلسفة الأولى"[٤]. فالفلسفة إذن وباختصار لها الحق في بيان أسباب موضوعات العلوم بسبب انتساب هذه الأخيرة إلى الموجود العام عن طريق موضوعاتها.

أما الحجة الثانية على حق الفلسفة في فحص كل المبادئ فتنهض على طبيعتها العامة والمشتركة، وعلى اعتبار كل ما هو مشترك وعام بين أجناس الموجود من لواحق الموجود بما هو موجود : "إن النظر في هذه الأوائل هو لعلم واحد، وهو هذا العلم الذي هو علم الفيلسوف، لأن هذه الأوائل **مشتركة لجميع أجناس الهويات** التي تنظر فيها الصنائع النظرية، وما كان مشتركا لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود بما هو موجود، وكل ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق، وهو الفيلسوف"[٥]. وهذه العمومية الشاملة التي تتمتع بها الأسباب القصوى والتي تسمح للفلسفة بفحصها هي التي تمنع العلوم الجزئية من النظر فيها[٦]. ونعتقد أن حجة العمومية اقوى من حجة الانتماء إلى "جنس الموجود" التي سبقت الإشارة إليها، لأن المبدأ قد يكون "أحد الموجودات" دون أن يكون شاملا، وفي هذه الحالة، أي عندما يكون المبدأ ذاتيا وخاصا، لا يكون للفلسفة مدخل فيه بحسب التأويل الرشدي كما سنقف عليه لاحقا.

وإذا كانت الحجتان السابقتان تنتميان إلى مجال الاونطولوجيا، فإن الحجة الثالثة تنتمي إلى حقل المنطق، لأنها تقوم على التمييز بين مجالي استعمال "برهان الوجود" و"البرهان المطلق". فقد كان ابن رشد يميل أحيانا إلى جعل الفلسفة الأولى تنفرد بالبرهان المطلق، لكون هذا الأخير قادر دون غيره على أن يعطي في آن واحد **ماهية الشيء ووجوده**، أو علتي الوجود والسبب، وقادر أيضا على أن يبين **الطبيعة الأعلى** لأسباب موضوع العلوم

الجزئية، تلك الطبيعية التي هي "الموجود بما هو موجود". وكانت هذه إحدى أقوى الحجج التي رفعها ابن رشد في وجه ابن سينا وحتى في وجه الإسكندر، حينما قال مستهزئا : "وقد أشكل هذا الأمر على ابن سينا، حتى أخذ القول الماضي أخذا مطلقا، وظن أن صاحب العلم الطبيعي يتسلم من صاحب العلم الإلهي المادة الأولى والمبدأ الأول. ولم يُرد أرسطو أن صاحب العلم الجزئي ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلا، وإنما أراد أنه ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه **برهانا مطلقا**، أعني برهانا يعطي السبب والوجود. وذلك أن أسباب موضوع الصناعة هي من **الطبيعة الأعلى**، أعني التي هي جنس ذلك الموضوع. والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الإلهي، وذلك أن الطبيعة التي تعم موضوعات الصنائع الجزئية هي الموجود، وهو موضوع الفلسفة الأولى"(٧). ونجد ابن رشد في مقالة الزاي من **تفسير ما بعد الطبيعة** يستعمل مفهوم "الأنواع" بدل "الأسباب" لتمييز مجال الفلسفة عن مجال العلوم الجزئية فيما يتصل بعلاقتهما ببرهان الوجود والبرهان المطلق "ولذلك لا يقدر علم من العلوم أن يبرهن شيئا من أنواع الجنس الذي ينظر فيه هل هو موجود أو غير موجود، لأنه لعلم واحد تكون معرفة وجود الشيء ومعرفة ماهيته، وهو البرهان المطلق. ولمّا قرّر [أرسطو] أن العلوم الجزئية ليست تنظر في الهوية المطلقة، وأنه يجب أن يكون هاهنا علم يفحص عن الهوية المطلقة، أخذ يعرف أن العلم الطبيعي ليس هو هذا العلم"(٨). هكذا يربط ابن رشد بين **الفلسفة والهوية المطلقة والبرهان المطلق**. فإذا كان العلم الطبيعي لا يقدر على إثبات وجود الطبيعة أو الحركة أو الاتصال في الكون، وإنما يكتفي بالمصادرة عليها والنظر إليها في فاعليتها، فإن الفيلسوف هو الذي يقدر على إثباتها والتصدي لمن يشكك في وجودها. فهل سيتقيد ابن رشد بحرفية هذه الإجابة ويسلب العلوم الجزئية حق الفحص عن مبادئها ما دام نظرها ينحصر في موضوعها الخاص ؟

ثانيا : حق العلوم الجزئية في النظر إلى مبادئها، مداه وحدوده

بعد أن عرضنا للإجابة - الأطروحة على السؤال الذي نحن فيه، وهو هل لعلم واحد النظر في جميع أجناس المبادىء، أم أن لعدة علوم، هذه الإجابة التي رجحت كفة الشق الأول من السؤال، وهو أن للفلسفة وحدها الحق في النظر في جميع المبادىء، حان الوقت للحديث عن الاجابة - النقيض، وهي التي تدافع عن تقاسم عبء النظر في المبادئ العامة بين الفلسفة الأولى والعلوم الجزئية، أو قل هي التي تُثبت التسلم المتبادل للأسباب بين الفلسفة والعلوم الجزئية. وقد انفرد ابن رشد بهذه الاجابة دون غيره من السابقين عليه من الفلاسفة المسلمين، أو بالأحرى انفرد بها بفضل مواجهته لهم وخاصة ابن سينا. وقد كان تصديه لتحاليل ابن سينا مناسبة ثمينة لبلورة موقفه الخاص بالنسبة لهذه المسألة. هذا الموقف الذي جعله ينفصل عن التأويل التقليدي الذي كان يقول به الفارابي ومن تابعه. وحتى يتبين القارئ موقف ابن سينا كما يعرضه بنفسه، نرى من اللازم أن نعطي هذا الأخير الكلمة ولو بسرعة قبل أن نعرض لرواية ابن رشد لموقف ابن سينا كما فهمه هو، على أن نتبعه بنقده له.

كان موقف ابن سينا يرتكز بصفة عامة على مقدمتين متقابلتين. أولاهما فصله علم الموجود والواحد عن العلوم التي توجد تحته، لأن "الذي عمومه عموم الموجود والواحد، فلا

يجوز أن يكون العلم بالأشياء التي تحته جزءاً من علمه"[٩]، وثانيتهما دفاعه عن اندراج الصناعات الجزئية تحت علم الموجود بما هو موجود : "ولان الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما، لأنه لا موضوع أعم منهما"[١٠]. هكذا، إذا كان ابن سينا يرفض "التضمن المعرفي"، لأن من شأنه أن يلغي كيان العلوم الجزئية في وحدة علم الفلسفة الأولى، فإنه يقبل "بالاندراج الإبستمولوجي"، أي التحكم المبدئي لعلم ما بعد الطبيعة في العلوم الجزئية، وهو التحكم الذي من شأنه أن يوطد برهانية هذه العلوم. ونتيجة لذلك رأى ابن سينا **أن لا حق للعلوم الجزئية أن تبين مبادئها**، لا سيما إذا تعلق الأمر بمبدأ المبادئ الذي هو واجب الوجود، لأنه سيخرج بها عن موضوعها الخاص بها؛ بل على العلوم الجزئية أن تتسلم بعض مبادئها أو كل تلك المبادئ من علوم جزئية أخرى أو من العلم الكلي الذي هو العلم الإلهي:[١١] "ولأنا قد وضعنا أن من مبادئ العلوم ما ليس بيّنا بنفسه، فيجب أن يبيّن في علم آخر، إما جزئي مثله، أو أعم منه، فننتهي لا محالة إلى أعم العلوم. **فيجب أن تكون مبادىء سائر العلوم تصح في هذا العلم**".[١٢]

وعندما نتأمل الأسباب التي حدت بابن سينا إلى اتخاذه موقف عدم أحقية العلوم الجزئية في البرهنة على مبادئها الخاصة بها، يتبين لنا أن جنوحه إلى موقفه هذا كان بسبب نظرته إلى اسم "العلم" باعتباره ذا دلالة متواطئة عندما يقال على الفلسفة وعلى العلوم الجزئية. فقد صار للفلسفة الحق في تصحيح مبادىء سائر العلوم لأنها تقع في قمة هرم العمومية العلمية من بين كل العلوم، وليس بسبب اختلاف جذري بين نظرتي العلم والفلسفة إلى المبادىء. إضافة إلى هذا السبب الإبستمولوجي هناك سبب ميتافيزيقي لتفسير سحب الحق من العلوم الجزئية لتصحيح مبادئها، وهو الدعوة إلى نظرية الفيض ذات الاتجاه النازل أبدا من الأعلى إلى الأدنى في تفسير نشوء الموجودات وتعاقب أجناسها. فمادامت الفلسفة هي العلم الأعلى الذي ينظر في أقصى الموجودات وفي كيفية صدورها عن الأول، فَلَها الحق في فحص مبادئ العلوم التي توجد تحتها، وليس لهذه الأخيرة أن تنظر في مبادئ العلوم الأعلى منها.

أما عن رواية ابن رشد لطرح ابن سينا للمسألة التي نحن بصددها فيقول فيها: "وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لا يبرهن مبادئه، وأخذ ذلك بإطلاق، اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس ، سواء كان أزليا أو غير أزلي، صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يتكلف بيان وجودها، فقال أن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، وأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يبرهن وجودها، ولم يفرق بين الجوهرين في ذلك"[١٣].

أما عن موقف ابن رشد من حق العلوم الجزئية في البرهنة على مبادئها، فقد اتسم بالدفاع عن تقاسم حقيقي لمسؤولية بيان الأسباب الأولى بين الفلسفة والعلم كل من جهته الخاصة به [١٤]، حيث بيّن كيف يحق للعلم الطبيعي أن يبرهن على مبادئه التي تتجاوز جنس موضوعه ويجادل من يشك فيها. ومن هنا جاء نقده لابن سينا، الذي ادعى حسب رأيه بأن العلم الطبيعي يتسلم المادة الأولى والمحرك الأول [١٥]وتركيب الجسم الطبيعي من الصورة والمادة من الفلسفة[١٦]، وبأن العلم الطبيعي إن نَظَر في وجود المبادئ المفارقة فما ذلك إلا من باب الفضل والزيادة، وليس أمرا ضروريا وأصْلا موضوعا[١٧]. فما الذي جعل ابن رشد

يقتص من اهتمامات الفلسفة هذا المجال الإبستيمولوجي الهام، ويكلف العلم الجزئي بالبرهنة عليه، ثم ما هو المدى الذي يمتد إليه نظر العلم الجزئي إلى مبادئه المطلقة، التي هي في ذات الوقت موضوع العلم الإلهي؟

لقد استند ابن رشد في دفاعه عن مبدأ تقاسم النظر في الأوائل بين الفلسفة والعلوم الجزئية، أو بالأحرى عن حق هذه الأخيرة في البرهنة على أسبابها الأولى على ثلاث حجج. اولاها تقوم على مبدأ يفرق بموجبه ابن رشد بين "أسباب **جنس** موضوع الصناعة"، و"الأسباب الخاصة **بموضوع** الصناعة"[١٨]. فقد تساءل في **شرح البرهان** مستغربا "كيف ألزم عن كون الصناعة العامة ناظرة في بيان مبادئ سائر الصنائع أن تكون الصنائع لا تنظر في مبادئها؟ لأن لقائل أن يقول أن مبادىء موضوعات الصنائع الخاصة إنما هي **مبادئ خاصة** لها، إذا أخذت بالجهة التي بها تنظر في الموضوع [لـ]تلك الصناعة"[١٩]. وبهذه الحيلة المنهجية، وهي تحويل المبادئ العامة إلى مبادئ خاصة، أعطى ابن رشد للصنائع الجزئية الصلاحية في أن تبرهن عن مبادئها الخاصة كالمادة الأولى والمبدأ الأول. بعبارة أخرى، عندما يجري النظر إلى المبادئ المطلقة من خلال المنطق الخاص بالعلم الجزئي يكون من حقه أن ينظر فيها. لكن متى جرى النظر إليها في تجاوزها لدائرة موضوعاته الخاصة، فإنها تصبح مجال نظر الصناعة العامة.

والحجة الثانية التي استند إليها ابن رشد في دفاعه عن حق العلوم الجزئية في البرهنة على أسباب موضوعاتها تنطلق من تعارض أجناس وطبائع العلل والمبادئ، الأمر الذي يترتب عنه امتناع النظر فيها جميعا من قِبَل علم واحد. فالأسباب الأربعة، منها ما هو مادي فيكون أقرب إلى مجال العلم الطبيعي، ومنها ما هو غير مادي تكون طبيعته أنسب لطبيعة علوم التعاليم أو لطبيعة العلم الإلهي. ومن ثم لا يمكن لهذا الأخير أن يبرهن على العلة المادية وحتى على أحد أوجه العلة المحركة، كما أنه من غير المقبول أن يُناط علم جزئي بالنظر في المبادئ المفارقة للمادة مفارقة تامة كالصورة الأولى والغاية القصوى[٢٠]، لأن أصول ومقدمات العلوم الجزئية لا تسمح بذلك[٢١]. وهذا الفرق في طبائع العلل هو ما يفسر تسلم صاحب العلم الطبيعي المبدأ الصوري والمبدأ الغائي من صاحب الفلسفة الأولى[٢٢].

أما الحجة الثالثة فتتعلق باختلاف البرهان في العلمين الكلي والجزئي، والتي سبق لنا أن فحصنا جانبا منها في الفقرة السابقة. فقد رأينا ابن رشد يوزع حق البرهنة على المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلوم، على أساس التمييز بين ضربين من البراهين، حيث أعطيت الفلسفة الأولى في البداية حق استعمال البرهان المطلق، واحتفظ للعلوم الجزئية بحق استعمال برهان الوجود أو ما يصطلح عليه بالدلائل، وهو الاستدلال على وجود الشيء بآثاره لا بأسبابه، أي "طريق المسير من المتأخرات إلى المتقدمات"[٢٣]، لا من المتقدمات إلى المتأخرات. ولذلك أمكنها أن تبرهن وجود المادة الأولى والمحرك الأول بأثرهما المتجلي أساسا في التحريك والتغيير: "وذلك أن صاحب الصناعة الجزئية قد يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه بالدلائل، كما فعل أرسطو في بيان المادة الأولى والمحرك الأول في السماع الطبيعي"[٢٤]. وواضح من إشارة ابن رشد هذه أن الباعث القوي الذي حمله على الدفاع على مشروعية نظر العلوم الجزئية في مبادئها هو معاينته أن هذه العلوم تقوم فعلا بالبرهنة على جزء من أسباب موضوعاتها، ولذلك لم يكن المطلوب منه سوى تنظير هذا الواقع. وقد وجد *في التمييز بين البرهانين الوجودي والمطلق وسيلة لهذا التنظير والخروج من التناقض الواضح*

بين المبدأ الأرسطي الذي يمنع العلوم الجزئية من أن تبين مبادئها، وبرهنة أرسطو الفعلية في علم جزئي على المادة الأولى والمحرك الأول .

ونفهم من هذا التمييز بين مجالي البرهانين الوجودي والمطلق، والدور الذي يقوم به كل منهما في العلم العام والعلوم الخاصة، أن الفلسفة ليس لها الحق في استعمال برهان الوجود لبيان المادة الأولى والمحرك الأول، وإنما عليها أن تتسلم نتائج ذلك البرهان من العلم الطبيعي، لأنها لا تمتلك المقدمات الخاصة لذلك، والتي تنتمي للمجال الطبيعي. في مقابل ذلك منع ابن رشد العلم الطبيعي أن يفحص عن مبادئه ببرهان مطلق، لأنه سيخرجه عن دائرة موضوعه إلى جنس أعلى منه، أو بالأحرى، لا يمكن برهنة تلك المبادئ ببرهان مطلق لأنها بسيطة لا ماهية لها. ولعل هذه الحقيقة هي التي جعلت ابن رشد يقول أن "لا سبيل إلى تبيين وجود المحرك الأول إلا بدليل في هذا العلم، أعني العلم الطبيعي، لا على ما ظنه ابن سينا"(٢٥). ولذلك كان القول الذي يزعم بأن بيان النظرين الفلسفي والطبيعي عند ابي الوليد هو بيان واحد، هو من باب السفسطة لا غير .

ثالثا : اختلاف جهتي نظر الفلسفة والعلم إلى المبادئ : حدود متبادلة

لقد بيّنا الحيثيات المنطقية والميتافيزيقية التي حملت ابن رشد في لحظة أولى على الانحياز إلى جانب انفراد الفلسفة ببيان مبادئ العلوم الجزئية، وجعلته في لحظة ثانية على القول بتقاسم الفلسفة والعلم لهذا الواجب الإبستيمولوجي، فكيف أمكن لأبي الوليد أن يجمع بين هذين الموقفين المتعارضين بصدد سؤال الفحص عن المبادئ؟ نعتقد أن مفتاح فك هذه الصعوبة يكمن في مفهوم "جهة النظر"، التي هي أحد أركان ما اصطلحنا عليه بالمنهج التشكيكي الذي يقوم على التنويع الدلالي، ويمكّن من النظر إلى نفس المبادئ من اعتبارات مختلفة. فما هي مميزات جهتي النظر العلمية والفلسفية إلى نفس المبادئ.

١- جهة النظر الفلسفي للمبادئ

نبدأ برسم الخصائص التي تميز جهة نظر الفلسفة إلى أسباب ومبادئ وموضوعات العلوم، مكتفين في هذه اللحظة بالتركيز على معالم الالتباس التي تثيرها ثلاثة مفاهيم يصف بها ابن رشد جهة النظر الفلسفي هي: "أسباب جنس الموضوع" و"أحد الموجودات" ثم مفهوم "بالذات وعلى الكنه".

١) لقد سبقت الإشارة إلى أن ابن رشد ميّز في **شرح البرهان** بين "الأسباب **الخاصة بموضوع**" الصناعة، وهي المقدمات التي تدخل في براهينها، و"أسباب جنس موضوع" الصناعة، التي ترجع بأصلها إلى الموجود بما هو موجود، أو ما اصطلح عليه أحيانا **بالطبيعة العليا**. واستنادا إلى هذا التمييز بين "الأسباب الخاصة بالموضوع" و"أسباب جنس الموضوع" دافع ابن رشد عن أطروحته الشهيرة التي رفعها ضد ابن سينا والقائلة بحق صاحب الصناعة

الجزئية في أن يبرهن على الأسباب الخاصة بموضوعه، تاركا لصاحب الفلسفة الأولى أن يعطي "أسباب **جنس** موضوع الصناعة الجزئية، لا الأسباب الخاصة **بموضوع** الصناعة"[٢٦]. فما هو المقصود "بجنس" الموضوع الطبيعي الذي استأثر بانتباه ابن رشد أكثر من غيره، هل كان يقصد به **حركة** الأشياء الكائنة الفاسدة، مما يجعلنا نربطها بالحركة الدورية والأزلية للسماء، أم أنه كان يعني بالموضوع في عبارة "جنس الموضوع" **الجوهر** الطبيعي، فيكون جنسه عندئذ إما الموجود بما هو موجود، أو المحرك الأول؟

نعتقد أن ابن رشد وقع اختياره على الاحتمال الأول، كيما يظل منسجما مع سياق مبحث الحركة الذي هو كنه مبحث الجوهر الطبيعي والقصد الأول للعلم الذي ينظر فيه. وحينئذ سيكون **جنس موضوع** الصناعة بالمعنى الضيق منتميا إلى مجال **كتاب السماء والعالم** أو إلى المقالتين السابعة والثامنة من **كتاب السماع الطبيعي**، أو إلى علم الهيأة من علوم التعاليم، وليس إلى علم الموجود بما هو موجود، كما صرح بذلك في **شرح البرهان**، فيكون جنس الحركة الكائنة الفاسدة هو "الحركة الأزلية". وذلك أن تفسير حركة الأجسام الكائنة الفاسدة يقتضي بالضرورة وجود أجسام أزلية لا تنقطع حركتها، وهي الأجرام السماوية. ومن البّين أن هذا التأويل يقتضي توسيع مدلول عبارة "أسباب جنس الموضوع"، فلا يبقى منحصرا في "المحرك الذي لا يتحرك"، بل يمتد إلى كل المحركات السماوية، وهي العقول المفارقة. بعبارة أخرى، أن معنى "أسباب الموجود بما هو موجود" هو "أسباب جنس الحركة"، لأن الموجود موجود بالحركة، وعلة الحركة الكائنة الفاسدة هي الحركة الأزلية للأجرام السماوية وما تقتضيه من محركات عاقلة.

٢) هذا عن معنى عبارة "جنس الموضوع" أما عن المفهوم الثاني الذي يشكل أحد أركان "جهة النظر الفلسفي" إلى مبادئ العلوم، وهو مفهوم "أحد الموجودات" أو "أحد أنواع الموجود"، فأول ما يثير انتباهنا هو أن كلامه عنها لا نتبين منه بوضوح ما إذا كان يقصد "بأحد الموجودات" **موضوعات** الصنائع أم **أسبابها**. فعندما يقول مثلا "فإذن هذه الصناعة هي التي تتكفل بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع كلها، أعني من حيث هي أحد الموجودات، لا من حيث هي موضوعات الصنائع"[٢٧]، قد يميل بنا الظن إلى أن مفهوم "أحد الموجودات" يعني **موضوعات** الصنائع لا **أسبابها**، أي أن الأسباب هي التي تجعل **موضوعات** الصنائع أحد **الموجودات**، مخرجة إياها من طابعها الصناعي الجهوي والإجرائي إلى طابعها الموجودي الصرف. ومما يؤكد هذه القراءة أن ابن رشد عندما أراد أن يوضح معنى "أحد الموجودات" في بعض أقواله الأخرى ضرب مثالا "بالعدد" لا بأسباب العدد، فميز بين العدد الذي هو موضوع صناعة العدد، والعدد المطلق الذي قال عنه أنه يوجد خارج النفس: "... أعني من حيث هي **أحد الموجودات**، لا من حيث هي موضوعات الصنائع، أعني إذا أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع. مثال ذلك أن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يصحح ويعطي الجهة التي هو بها العدد **موجود**، أعني **الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجود خارج النفس**، لا الجهة التي هو بها موضوع لتلك الصناعة"[٢٨]. فالفرق بين نظر العددي ونظر الفيلسوف إلى العدد، هو أن نظر الأول وظيفي معرفي، ونظر الثاني أونطولوجي مطلق، أي أن الغاية من نظر العددي إلى العدد هو إنتاج معارف متماسكة انطلاقا من مبادئ أولى بينة بنفسها أو مفترضة ولا يهمه إن كان العدد موجودا بالفعل خارج النفس أم لا. في مقابل ذلك، لا يهتم الفيلسوف بالعدد من حيث هو موضوع صناعة جزئية، أي من حيث هو موضوع منفعة وسلطة معرفية، بل من

حيث هو أحد الموجودات وحسب. ونفس الأمر تعززه عبارة أخرى تقول: "فواجب إلا تُعطي صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها، التي هي بها أحد الموجودات"(٢٩). أي أن الصنائع الجزئية من شأنها أن تعطي فقط الأسباب التي لا ترقى بموضوعاتها إلى أن تكون "أحد موجودات العالم"، وإنما أحد موجودات الصناعة الخاصة. ومما يدعم تأويلنا هذا إضافة إلى ما ذكرناه أن ابن رشد كان في بعض أقواله يربط الأوائل باللواحق، بسبب شموليتهما لكل الموجودات.

ومع ذلك، لا ينبغي أن تصرفنا تلك الشواهد عن الاعتراف بأن ابن رشد وصف في بعض أقواله **الأسباب** بأنها **أحد أنواع الموجودات**: "وعلى هذا نجد الأمر في العلم الطبيعي ينظر في المادة وفي المحرك الأول من جهة ما هما أسباب للحركة لا من حيث هما أحد أنواع الموجودات"(٣٠). من هنا سيكون علينا أن نعيد النظر في المعنى الذي حددناه فيما تقدم من قولنا، ونميز بين صيغتين مختلفتين يرد في سياقهما مفهوم "أحد الموجودات" أو "أحد أنواع الموجودات". الصيغة الأولى تتسم بطابع سببي، وترد في سياق تبرير إعطاء الفلسفة الأولى أسباب موضوعات العلم الجزئي. وهنا تكون الأسباب القصوى أو المطلقة علة للموضوع المحسوس الجزئي، لكن لا باعتبار هذه الحيثية، أي من جهة أنه موضوع محسوس ينتمي إلى صناعة جزئية، بل من حيث هو موضوع مطلق بالرغم من أنه جزئي. بعبارة أخرى، إذا كانت الفلسفة الأولى تنظر في أوائل المحسوسات، فليس معنى ذلك أنها تنظر إلى المحسوسات كما ينظر إليها العلم الجزئي، بل تنظر إليها كطبائع قائمة بذاتها، أي باعتبارها موجودات بما هي موجودة، أو أحد موجودات العالم: "وإذا كان من المعلوم انّا إنما نطلب في هذه الصناعة الأوائل القصوى التي هي أوائل بإطلاق، فمن البيّن أنه يجب أن نطلب هذه الأوائل لهذه المحسوسات على هذه الجهة التي نطلب أوائل **طبيعة قائمة بذاتها**"(٣١). ويصيغ ابن رشد هذه الفكرة على نحو آخر قائلا: "أن **الأوائل بإطلاق يجب أن تُطلبَ للموجودات التي هي بإطلاق**، وإن عرض لبعضها أن تكون **محسوسة** غير مطلقة، فإنما تطلب لها هذه الأوائل من حيث هي موجودة بإطلاق، لا من حيث هي موجودات ما، كأنك قلت متحركة أو تعاليمية"(٣٢). فالإحالة هنا على الموجودات المحسوسة، لا على أوائلها أما الصيغة الثانية فترد فيها عبارة "أحد الموجودات" في سياق مقابل للسياق السابق، وهو سياق إثبات جهة نظر العلم الجزئي إلى الأسباب وتمييزها عن جهة نظر الفلسفة إليها، حيث تنظر هذه الأخيرة إلى المادة والمحرك الأول كأحد أنواع الموجودات، لا "كأحد الأسباب" العلمية كما يفعل العلم الطبيعي. ونلاحظ أن الأمر يتعلق في السياق الأول خاصة بالمحرك الأول والمحركات المفارقة التابعة له، التي تعتبر عن حق أحد الموجودات، لكونها أسبابا لموضوعات الصنائع الجزئية؛ أما في السياق الثاني، فيجري الكلام فيه عن سببين أحدهما ذاتي وسارٍ في الأشياء الطبيعية كلها وينتمي إلى عالم الكون والفساد وهو "المادة الأولى"، والسبب الآخر مفارق ينتسب إلى عالم ما بعد الطبيعة، وهو "المحرك الأول"(٣٣). ولذلك كانت المقابلة هنا بين النظر إلى هذين السببين إما من زاوية الإضافة، أي من حيث هما أداتان لتفسير موضوعات الصنائع الجزئية، أو من زاوية مطلقة عن أية وظيفة تفسيرية، بل من حيث إنهما نوعان من أنواع الموجود.

هذا عن سياق مفهوم "أحد الموجودات"، أما عن معناه، فإنه يفيد في غالب الأحيان، كما اتضح لنا مما سبق، الموجود بما هو موجود، أي الموجود فقط، أو الموجود بإطلاق، لا بالإضافة إلى شيء آخر، أي لا من حيث وظيفته المعرفية أو اندراجه تحت صناعة معينة

تحصر وجوده في نفعه التفسيري. فعندما يكون الموضوع "أحد الموجودات" فمعناه إننا ننظر إليه كبنية عامة سارية في كل شيء، أو كمجال مطلق ومحايد تنتظم فيه كل الموجودات. نعم، يمكن أن ننظر إلى موجود بعينه على أنه أحد الموجودات، ولكن حينئذ علينا أن لا نرى فيه ذلك الموجود المنحاز في مكان معين، والموجود في وقت معين وفي وضع معين، بل أن نرى فيه رمزا لكل الموجودات، فيمثلها بما هي موجودة. أن النظرة الفلسفية باعتبارها نظرة موجودية لا تأبه للجانب الوظيفي النفعي للموجودات، وذلك من اجل أن يبقي الموجود منزها عن كل إضافة، عاريا من أية حيثية. وبالمثْل عندما ننظر إلى العلة بوصفها "أحد الموجودات" - المادة مثلا - فإننا بذلك لا ننظر إليهاَ من حيث إنها تفسر هذا الموجود أو ذاك، بل من حيث إنها تسري في كل الموجودات وتحيط بها، باعتبارها شيئا في ذاته، لا أداة تفسيرية مضافة إلى أحد الموجودات وحسب. إذن سواء تعلق الأمر بالأسباب أم بالموضوعات، فإنه من الممكن أن ننظر إليها بوجهين : إما في ارتباطها بصناعة ما، أو في طلاقها من أية علاقة. فالتحرر من النظرة العلائقية للأسباب والموضوعات شرط ضروري للنظرة الفلسفية، حتى لا تظل حبيسة في صناعاتها الجزئية ووظيفتها النفعية .

٣) ونصل الآن إلى المفهوم الثالث والأخير الذي يميز نظرة العلم الإلهي إلى أسباب موضوعات الصنائع، وهو مفهوم "ما بالذات" و"على الكنه". فقد ظهر لنا مما تقدم أن الفلسفة الأولى تنظر إلى المبادئ في ذاتها وعلى كنهها، لا بجهة خاصة : "وان كان كل علم إنما ينظر في هذه الأوائل **بجهة خاصة**، فبيّن أن الذي يستعملها **بذاتها وعلى كنهها** هو العلم العام لجميع العلوم، وهو هذا العلم"[٣٤]. وسيعزز ابن رشد هذا التقابل بين "الجهة الخاصة" و"الجهة العامة" التي عبّر عنها "بالذات" و"على الكنه"، بتقابل آخر بين النظر "الإضافي" والنظر "بإطلاق" : "بعض العلوم تفحص عن الأسباب **بالإضافة** إلى شيء، وبعضها تفحص عن الأسباب **بإطلاق**"[٣٥]. وهنا يتوجب علينا أن نميز - رفعا لكل التباس - بين "استعمال الأوائل بذاتها وعلى كنهها" وبين "النظر الذاتي" إليها. "فالنظر الذاتي" إلى سبب معناه النظر إليه باعتباره موجودا في الشيء وجودا أوليا وكليا وذاتيا من غير وسيط. و"ما هو ذاتي" يكون خاصا بموضوع صناعة جزئية معينة، وهو الشرط الذي لا مناص منه لإنتاج معرفة برهانية، في مقابل "النظر المطلق" الذي بسبب شموليته يكون أميل إلى العرضية منه إلى الذاتية، وإلى إنتاج معرفية جدلية أو فلسفية. أما النظر إلى "الأوائل في ذاتها وعلى كنهها"، فمعناه النظر إليها كجواهر قائمة بذاتها، لا باعتبارها مضافة إلى غيرها كما تبين من قبل. لكن بوسعنا أيضا أن نفهم "ما بالذات" و"ما بالكنه" بمعنى آخر، وهو أن الفلسفة تختص بالنظر في **ماهية** الصور المفارقة، في حين ينفرد العلم الطبيعي بالنظر في **وجودها**، أي أنه بعد أن تتم البرهنة على وجود تلك المبادئ المفارقة في الفلسفة الثانية، تشرع الفلسفة الأولى في البحث عن ماهياتها وأوضاعها .

ولابد هنا من أن نشير إلى ما يطبع النظرة الفلسفية إلى الأوائل والأسباب من مفارقة. فالعلم الإلهي ينظر إلى الأسباب بوصفها أسبابا مطلقة لا خاصة، أي من حيث هي علل قصوى لا ذاتية ولا قريبة، ومع ذلك فهو ينظر إليها في ذاتها، أي بالقصد الأول. ومعنى ذلك أن الفلسفة الأولى تنظر في مبادئ العلوم كلها لا بقصد المعرفة، ولكن بقصد التأسيس، ودرء الشبهات والشكوك التي تثار بشأنها. وبهذا النحو تكون الفلسفة هي الجبهة الأمامية للذود عن نظام العلوم والحفاظ على أمن مبادئها. وهذا ما يضفي على دور

الفلسفة طابعا محافظا على الدوام .

وبهذا المعنى يتلاشى التعارض بين القول بأن الفلسفة تنظر في أسباب موضوعات العلوم كلها ، والقول بأن اختلاف أجناس العلل وطبائعها يفرض توزع النظر فيها بين أكثر من علم واحد. ذلك أنه بفضل النظر "على الكنه" صار بإمكان الفلسفة أن تنظر في أوائل العلوم الطبيعية كلها بما فيها الأوائل المادية. وعندئذ تقترب الأوائل من أن تكون أثرا من آثار العقل، فيتحقق اللقاء بين الموضوع الخاص للعلم الإلهي، الذي هو موضوع معقول، مع أوائل العلوم الجزئية.

٢- جهة نظر العلوم الجزئية لمبادئها :

أن إعطاء العلوم الجزئية حق النظر في مبادئها وأسباب موضوعاتها يضع ابن رشد أمام صعوبة كبيرة وهي : هل يبين العلم الطبيعي مبادئه بيانا ذاتيا أم بيانا عاما؟ "لأنه لو كان ما هو ذاتي للجنس العام ذاتيا لها ، لكانت العلوم كلها أنواعا لعلم واحد"[٣٦]، ومن ثم لو بيّن العلم الطبيعي أسبابه بيانا عاما لصار العلم الجزئي فلسفة أولى. لذا كان لا بد من تدقيق جهة نظر العلم الجزئي إلى مبادئه، ووضع حدود حاصرة له كيلا يسقط في الاستحالة المشار إليها.

من أجل التمهيد لحل هذه الصعوبة، نبدأ أولا بالتذكير بالمعالم التي تميز "جهة نظر" العلم الجزئي إلى مبادئه، والتي سبق أن تعرضنا لها في مضمار حديثنا عن جهة نظر الفلسفة. فقد مر بنا أن العلوم الجزئية لا تبين مبادئها **بالقصد الأول**، أي أن مبادئها لا تمثل موضوعها الخاص بل جنس موضوعها ، ولذلك كان برهان العلوم الجزئية على وجود مبادئها هو من باب الاضطرار ، أي بالقصد الثاني. فالعلم الطبيعي مثلا يتوجب عليه أن يبيّن وجود المحرك الأول، لا لأنه يشكل أحد مطالبه الخاصة، أو يدخل كمقدمة ذاتية في براهينه، بل لأن موضوع العلم الطبيعي هو الجوهر المتحرك، مما يفرض عليه إثبات "محرك أول" لا يتحرك حتى يفسر به حركة موضوعه الخاص، أو قل حتى يثبت محركا يحرك دون أن يتحرك فيتوقف البحث عن علة الحركة بصفة نهائية. من جهة ثانية، لا تنظر العلوم الجزئية إلى أوائلها من حيث هي أوائل، أي في ذاتها ، وفي كل أبعادها ، بل هي تنظر إليها **بالقدر** الذي يجعلها "أحد الأسباب" ، أي من حيث هي أدوات إجرائية لصيقة بموضوعات محددة، وذلك **بتقريب** تلك الأوائل من موضوعاتها لتجعلها صالحة لتفسير أعراضها الذاتية : "والعلوم الجزئية إنما يستعمل واحد واحد منها هذه الأوائل العامية **لا بما هي عامية** لكن **بالقدر** الذي يُكتَفى به في ذلك العلم. وهذا القدر هو أن يأخذها **بالجهة** التي تخص ذلك الجنس، يعني أنه يدنيها من الموضوع الخاص الذي فيه تنظر تلك الصناعة، كما قال ذلك في كتاب البرهان. فيأخذ مثلا المهندس، بدل قولنا الموجبة والسالبة لا تجتمعان، النوع من أنواعها الذي يخص موضوعه مثلا ، وهو المشارك والمباين لا يجتمعان، وكذلك المساوي وغير المساوي، لأن هذه كلها داخلة تحت الموجبة والسالبة لا دخول **الأنواع** تحت جنس واحد ، لكن دخول **الخاص تحت العام** من جهة الزيادة والنقصان، وهذا كله قد تبين في **كتاب البرهان**"[٣٧]. ونفس الأمر بالنسبة للمتضادات الذي ينظر فيها صاحب العلم الإلهي على كنهها أما الطبيعي فيقربها من موضوعه الذي يخصه الذي هو الحركة، وقس على ذلك مبادئ الملكة والعدم، المغايرة

والمساواة والاختلاف وغير ذلك.

وبالإضافة إلى فعل تخصيص أو تقريب المبادئ العامية من الموضوع الخاص، تتميز جهة النظر العلمية بأنها غير قادرة على تبيين كل مبادئها : "لأن الأمور التي يوقف بها على هذه الأسباب هي أمور عامة"[٣٨]، بل كل ما تستطيع بيانه هو كل ما له صلة مباشرة بموضوعها الخاص كالمادة الأولى والمحرك الأول بالنسبة للعلم الطبيعي مثلا. أما الموضوعات المفارقة كالمبدأ الأول، فلا يمكنه أن يبينها، وهذا ما يميزه عن علم ما بعد الطبيعة : "وإنما كان العلم الطبيعي ليس هو هذا العلم [العلم الإلهي] لأنه ليس ينظر في الموجود الأول [وهو الله سبحانه]"[٣٩]. وأخيرا فإن العلم الجزئي - كما يتضح مما تقدم - لا يستطيع أن يبين من أوائله القصوى إلا جانبا واحدا هو وجودها، أما طبيعتها فلا سبيل له إلى ذلك .

وجملة القول أن علم الطبيعة لا يطمع في أن يضطلع بالدور المطلق للقول الفلسفي. ولذلك، فإنه عندما يبرهن على وجود المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرك الأول، لا يضع في نيته أن يعممها على كل العلوم، أو أن ينظر إليها كمبدأ سار في كل أنواع الموجودات، بل أنه يفعل ذلك من أجل غاية محددة هي فهم حركة الجوهر الحسي. ولهذا غلط من قال إن ابن رشد نظر إلى العلم الطبيعي على أن الأسباب ترتفع إلى المستوى الأونطولوجي، لأنه لم يكن في نية ابن رشد أبدا أن يجعل الطبيعيات تنظر في مبادئها بما هي مبادئ وجودية وعامية، بل فقط بما هي مبادئ مفسرة للحركة في عالم الكون والفساد[٤٠]. في مقابل ذلك، لم يشأ ابن رشد أن يجعل بيان العلم الجزئي لعلله القصوى بأنه بيان لها بما هي علل ذاتية، إذ أن المبادئ الثلاثة المذكورة - المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرك الأول - لا يمكن أن تفسر التغير أو الحركة الحسية المشار إليها بصفة مباشرة، بل لابد من من مادة قريبة وصورة قريبة ومحرك قريب يقرب الحركات الجزئية. وبهذا النحو تقترب عمومية المبادئ كما ينظر إليها العلم الجزئي من العمومية التي تختص الفلسفة بالنظر فيها، لكن دون أن تكون لصاحب هذا العلم القدرة على أن يرتقي مرتقى آخر من داخل هذه الصناعة، لأن التباين بين العموميتين يظل قائما، وهو أن الفلسفة الأولى تعقل تلك المبادئ على كنهها ، وفي نفاذها المطلق في كل المستويات الوجودية الحسية و والمفارقة والذهنية، لا في قربها النسبي من هذا التغير أو دنوها من تلك الحركة.

رابعا : وحدة المبادئ بين الفلسفة والعلوم على ضوء نموذج وحدة الصورة بالمادة

بعد أن اثبتنا وجود تقاسم وان كان غير متكافئ بين الفلسفة والعلوم الطبيعية والتعاليمية في حق النظر إلى الأسباب الأولى، هذا التقاسم الذي يعني وجود تسلم متبادل للمبادئ بينهما، نتساءل ما هو نموذج هذا التبادل بين الفلسفة والعلم : هل هو من نوع التبادل الموجود بين علوم متعددة في حقل معرفي واحد، كالذي يكون بين علوم التعاليم، أو بين علوم الطبيعة، أو هو من التبادل الموجود بين مجالين مختلفين كالذي يكون بين علوم التعاليم وعلوم الطبيعة، أم أنه يخضع لنمط التبادل الذي يكون بين العلم النظري والعلم العملي؟ بعبارة اوضح، هل تخضع علاقة الفلسفة بالعلم لنموذج العلاقة التي بين العلوم

الناظرة في موضوع واحد، أو تلك التي تبحث في موضوعات متباينة، أو بعبارة أخرى، هل العلاقة التي توجد بين الفلسفة والعلوم هي من نوع علاقة الصورة بالمادة، أم من نوع علاقة العام بالخاص وهي علاقة التقديم والتأخير، أم من نوع علاقة الزيادة والنقصان؟

لقد سبق منّا القول بأن ابن رشد قدم حلا عَدْلا لمسألة تبادل المبادئ بين العلمين الكلي والجزئي، بمقتضاه أعطى للعلم الكلي الذي هو الفلسفة الأولى حق النظر في كل أوائل الجوهر بما هو جوهر، مع الاعتراف للعلم الجزئي الذي هو الفلسفة الثانية بحق البرهنة على جزء من مبادئه القصوى. بيد أننا لو صُغنا هذا الحل بلغة "التسلم والأخذ" المتبادل، لكان من الصعب علينا قبول كون الفلسفة الأولى تعطي العلوم الجزئية كل مبادئها، طالما أن هذه الأخيرة لا تتسلم من الفلسفة إلا جزءاً من مبادئها فقط. وفي مقابل ذلك، تتسلم الفلسفة الأولى من العلم الطبيعي جانبا من مبادئها، هو وجودها. فإذا كانت نصوص ابن رشد واضحة بشأن دفاعها عن تسلم الفلسفة **موضوعها** من العلم الطبيعي، فهل تسمح لنا تلك النصوص بأن نستخلص بأن العلم الطبيعي يتسلم **صورته** من الفلسفة الأولى؟ بعبارة أخرى، إذا كان من اليسير تفهم المشروعية البرهانية للجانب الأول من هذه العلاقة، وهو تسلم الفلسفة الأولى وجود موضوعها من العلم الجزئي، فإن الجانب الثاني من تلك العلاقة، وهو أخذ العلم الجزئي صورته من الفلسفة الأولى، يبقى شديد الغموض، لأن الأمر يتجاوز المستوى البرهاني إلى مستوى ميتافيزيقي. فهل يحق لنا مع ذلك أن نقرأ العلاقة المتبادلة بين العلمين الكلي والجزئي على أنها من نمط علاقة الصورة بالمادة ؟

توجد في الشروح الرشدية على كتب أرسطو من الشواهد ما يحملنا على القول بأن ابن رشد اتخذ **علاقة الصورة بالمادة** نموذجا لرسم الصلة بين الفلسفة والعلوم الجزئية. ومن جملة تلك الشواهد، التي لا تخلو من التباس، كلامه عن التبادل بشأن "مبدأ الوجود " الذي يُعطي الموضوع، و"مبدأ السبب" الذي يعطي الصورة، بين العلم الجزئي والعلم الإلهي. ففي **شرح البرهان** نقرأ مثلا: "وقد يُشَكّ في هذا فيقال إننا نرى الصناعة الجزئية المتأخرة تعطي مبادئ الصناعة العامة التي هي تحتها، مثلما يعطي العلم الطبيعي والتعاليمي مبادئ في العلم الإلهي... والفرق بين ذلك، أن **الصناعة الجزئية** إنما تعطي الكلية **مبدأ وجود** لا مبدأ سبب. وأما **الكلية** فإنما تعطي في الجزئية مبدأ سبب"(٤١). لقد كان غرض ابن رشد إذن أن يبعد شك إعطاء العلم الجزئي "مبدأ سبب" للعلم الكلي، والاعتراف له فقط بحق إعطائه "مبدأ وجود". في مقابل ذلك أوكل للصناعة الكلية مهمة إعطاء "مبدأ السبب"، لكن دون أن ينص صراحة على اسم "العلم الإلهي". وهذا هو مكمن الغموض، إذ لا ندري هل كان يقصد "بالصناعة الكلية" تلك الصناعة الكلية بإطلاق وهي العلم الإلهي، أم أنه كان يقصد بذلك أية صناعة كلية تقال بالقياس إلى ما تحتها من صناعات جزئية، كالحال بين الهندسة والمناظر، أو بين العدد والموسيقى، أو بين السماع الطبيعي والكون والفساد وبين الحيوان والنفس. ونجد الالتباس ذاته يتردد في مكان آخر، حيث يشير فيه ابن رشد إلى "نوع آخر" من العلاقة بين العلوم، وهي التي تتمثل بين العلم الإلهي وعلوم التعاليم. لكنه عند عرضه لهذا النوع الآخر من العلاقة نجده يتفادى التصريح بأن العلاقة متبادلة بين العلمين، بل يكتفي بالإشارة إلى "أن **المتأخر هاهنا** [أي العلم الطبيعي] هو الذي يعطي المتقدم [العلم الإلهي] **الموضوع** الذي ينظر فيه، وهناك [علم التعاليم] **المتقدم** [علم العدد] يعطي المتأخر [علم الموسيقى] **السبب** الذي يجري من الشيء الذي ينظر فيه المتأخر مجرى **الصورة**" (٤٢). هكذا، فبالرغم من أن ابن

رشد كان بصدد فحص نمط التعاون الذي يوجد بين التعاليم والعلم الإلهي، لم يشر صراحة إلى العلم الإلهي باسمه، وبأنه هو الذي يعطي الصورة للعلم الطبيعي أو لعلوم التعاليم؛ كما أنه قام بمقايسة بين مجموعتين من العلوم، مجموعة العلوم التعاليمية، وفيها تتضح علاقة إعطاء الصورة من الأعلى إلى الأدنى، والمجموعة المتكونة من الفلسفة والعلم الطبيعي، وفيها تتجلى علاقة إعطاء الموضوع من الأدنى للأعلى، دون أن يوضح إن كانت العلاقة بين هذه المجموعة الأخيرة متبادلة أم أنها ذات اتجاه واحد. وبهذا الاعتبار يمكن أن نفهم أن استعمال ابن رشد للفظة "ههنا" في الاستشهاد السابق كان للإشارة إلى علاقة العلم الإلهي بالعلم الطبيعي، والتي يلوح من سياقها أن الطريق بينهما ذو اتجاه واحد سالك من العلم الطبيعي إلى العلم الإلهي؛ في حين كان استعماله للفظة "هناك" للإشارة إلى التعاون الذي يوجد بين علوم التعاليم، حيث يعطي أعلاها الصورة للأدنى، ويعطي الأدنى للأعلى الموضوع، كالحال بين علمي العدد والموسيقى أو بين علمي الهندسة والمناظر(٤٣).

أما الشاهد الثالث، الذي نوليه أهمية خاصة للدلالة على خضوع علاقة الفلسفة بالعلم لنموذج علاقة الصورة بالمادة، فلا يكتفي فيه ابن رشد بالدفاع عن نموذج علاقة الصورة بالمادة، بل يذهب أبعد من ذلك إلى اعتبار العلوم التي توجد دون العلم الإلهي هي بمثابة أجزاء داخلة تحته - الأمر الذي يجعله يلتقي مع ابن سينا بجهة ما. ففي مضمار نقده لموقف أصحاب الفيض من طبيعة العلاقة بين العقول المفارقة في أواخر مقالة اللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**، قدّم ابن رشد بديلا لتلك النظرية انطلاقا من مقايسة تناسبية بين علاقة "العقول" فيما بينها وعلاقة "الصنائع" فيما بينها، حيث استخلص بأن العلاقة بين العقول هي "على الحال الذي **تستكمل** الصنائع بعضها ببعض، وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض، وترجع كلها فيما تتعاطاه من ذلك إلى أن **تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها**. ولذلك نرى أن العلم الأخص بالأول سبحانه هو ما احتوت عليه الفلسفة الأولى، والعلم الخاص بما دونه من المبادئ هو شبيه بالعلوم الجزئية التي تحت الفلسفة الأولى"(٤٤). نفهم من هذا أن الفلسفة تقف من كل هذه العلوم عند نقطة تجعلها تطل عليها جميعا، فتأخذ الفلسفة من العلوم موضوعها وما يتصل به من عدد وخواص، وتعطي للعلوم في مقابل ذلك مبادئها الشاملة لها. ومن ثم، إذا كان "الأخذ" متبادلا بين العلوم، فإن الفلسفة الأولى تأخذ من كل العلوم لكنها تستكمل كل العلوم، لأنها صناعة كلية محيطة بها جميعها، فتعطيها صورها. فهل حقا كان هذا هو القصد الذي رمى إليه ابن رشد من قوله، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون عملية تشبيه خطابية تقربنا من فهم العلاقة بين الفلسفة والعلوم ليس إلا؟

قبل أن نجيب على ذلك، ينبغي أن نستحضر الشروط التي يتم بموجبها التعاون بين علم متقدم وعلم متأخر بحسب نموذج علاقة الصورة بالمادة، أو الكمال بالموضوع. فقد وضع ابن رشد أربعة سيناريوهات لعلاقة العلوم فيما بينها هي: (١) التباين بالموضوع، (٢) الاشتراك بالموضوع و الاختلاف بالجهة، (٣) الوحدة في نفس الموضوع والاختلاف من جهة الزيادة والنقصان، (٤) النظر في صناعات تنتمي إلى نفس الجنس من جهة واحدة(٤٥). كما ينبغي أن نستحضر الشرط الذي بموجبه يمكن للعلم المتقدم أو الكلي أن يعطي "السبب" الذي يجري مجرى "الصورة" للعلم المتأخر، وهو أن يكون مشتركا معه في نفس الموضوع الواحد، وذلك إما بأن يكون أحدهما كليا والآخر جزئيا، إذا كانا معا علمين نظريين، أو أن يكون أحدهما نظريا والآخر عمليا. بعبارة أخرى، أن نموذج التعاون بين العلوم المشتركة في

موضوع واحد لا يمكن أن يكون على غرار نموذج علاقة الصورة بالمادة إلا إذا كانت هذه العلوم تشترك في الموضوع وتختلف إما بالزيادة والنقصان، أو بالجهة[٤٦]. ولما كنا نعتقد بأن الكلام عن موضوع واحد محدد للفلسفة أمر متعذر، إن لم يكن ممتنعا، فإنه لن يكون بوسعنا أن نطلق عليها حكما عاما واحدا بالنسبة لعلاقتها بالعلم. من أجل ذلك، كان علينا أن نراعي انقسام الفلسفة الأولى على الأقل إلى جزئين أو علمين كبيرين، أحدهما ينظر في الموجود المحسوس والآخر في الموجود المفارق، حتى نستطيع أن ننوع حكمنا على هذه العلاقة بحسب درجة الالتقاء أو التباين. وفي هذه الحالة لن نجد صعوبة كبرى في إثبات اشتراك القسم الأول من الفلسفة، الذي ينظر في مبادئ الجوهر المحسوس، مع العلم الطبيعي في **الموضوع**. وهذا ما يسمح لنا بالكلام عن **علاقة الزيادة والنقصان** بينهما، فيكون القسم الأول من **الفلسفة** هو الناظر في الجوهر المحسوس من جهة النقصان، لأنه يفحص عنه بما هو جوهر مطلق من أي ارتباط مع هذا العلم أو ذاك، أو هذا الموضوع أو ذاك في حين تنظر **العلوم الجزئية** في الجوهر المحسوس من ناحية الزيادة، أي تنظر إليه وقد اكتسى بالحركة والتغير والكون والفساد. كما يمكن إدراج هذه العلاقة ضمن نموذج العلوم التي تشترك بالموضوع وتختلف عنه بالجهة، إذا فهمنا **بالجهة** ما فهمناه بصدد الزيادة والنقصان. ومع هذا كله يبقى السؤال مطروحا فيما إذا كانت الفلسفة بهذا المعنى تعطي الصورة للعلم الطبيعي؟ نؤجل البت في هذه المسألة بعد أن نقول كلمة قصيرة عن القسم الثاني من الفلسفة الأولى.

من الواضح أنه بالرغم من أن القسم الثاني من الفلسفة يتسلم **موضوعه** من العلم الطبيعي، فإن التباين بينهما **يظل تباينا بالموضوع**، لأن العلم الإلهي - وهو القسم الثاني من الفلسفة - ينظر في الجوهر المفارق، في حين يبحث العلم الطبيعي في الجوهر المادي المحسوس، وإن كان يقف على وجود الجوهر المفارق، لكن دون أن يكون هو موضوعه الخاص. ولذلك يمكن القول للوهلة الأولى بأن علاقة القسم الثاني من الفلسفة مع العلم الطبيعي لا تخضع لنمط علاقة الموضوع بالصورة. وبالتالي، فإن علاقة القسم الإلهي من الفلسفة بالعلم الطبيعي لا تندرج لا ضمن النموذج التعاليمي، ولا ضمن النموذج الذي ينتظم العلاقة بين العلوم التعاليمية والعلوم الطبيعية أو يندرج ضمن نموذج علاقة العلم النظري بالعملي، لأن هذه المجموعات الثلاث من العلوم تشترك في موضوع واحد، أي أنها تنظر في موضوع ذي مادة، سواء كانت مادة عاقلة في العلوم التعاليمية، أو محسوسة في العلوم الطبيعية، في حين يتميز موضوع القسم الثاني من الفلسفة بأنه موضوع مفارق للمادة بمعنييها المحسوس والعاقل. ومما يدل على أن العلاقة بين العلم الإلهي والعلوم الجزئية ليست علاقة صورة بمادة، أن ابن رشد عند مقايسته العلاقة الموجودة بين العقول المفارقة بالتي توجد بين الصناعات العلمية، أكد على أن العلاقة الأولى لا تدخل لا في نموذج نظرية الفيض السينوية ولا في نموذج نظرية الإخراج إلى الفعل الأرسطية[٤٧]. والحال إننا نعلم أن مفهوم "الإخراج إلى الفعل" هو ترجمة أخرى لعلاقة الكمال بالموضوع أو علاقة الصورة بالمادة، مما يجعلنا نفهم أن كلامه عن الاستكمال هو أدخل في باب المجاز منه في باب الحقيقة. وبالجملة، يمكننا أن نستخلص بانه إذا كان من البيّن أن تتسلم الفلسفة بشقيها الأول والثاني موضوعها من العلم الطبيعي، فإنه من الصعب أن نزعم بأن هذا الأخير وغيره من العلوم الجزئية تتسلم أسبابها الصورية من الفلسفة. فهل من حقنا أن نجزم نهائيا بأن العلاقة بين الفلسفة والعلم عند ابن رشد هي ذات اتجاه واحد، صاعد من الأدنى إلى الأعلى فقط، وأن العلم الطبيعي يسلم المادة

الأولية للتأمل الفلسفي، دون أن يتسلم في المقابل أسبابه الصورية من الفلسفة؟

لا يمكننا أن ننكر أبدا أن ابن رشد ردّد أكثر من مرة أن الفلسفة تُعطي "**أسباب** موضوعات الصنائع كلها"(٤٨)، مما يوجب علينا أن نقلّب النظر من جديد في هذا القول، كيما نعثر له على معنى آخر غير المعنى الحرفي الذي وقفنا عليه سابقا، وهو الذي بمقتضاه تعطي الصناعة العليا **الصورة القريبة** للصناعة السفلى، أو تعطي الصناعة النظرية للصناعة العملية صورتها الذاتية، كما هو الحال بين صناعة العدد وصناعة الموسيقى، وبين صناعة الهندسة وصناعة المناظر، أو بين صناعة الموسيقى النظرية وصناعة الموسيقى العملية. وفي سبيل الاقتراب من المعنى غير الحرفي الذي نرومه للصور التي تعطيها الفلسفة بقسميها للعلوم الجزئية، يتوجب علينا أن نذكّر ببعض الخلاصات التي انتهينا إليها في الفقرات السابقة. فأولا، إذا سلمنا بأن الفلسفة تعطي أسباب موضوعات الصنائع "كلها"، فإن ذلك لا يعني أن تلك الأسباب خاصية وذاتية، أو أنها تدخل كجزء في براهين العلوم الجزئية، بل كل ما يمكن أن تقوم به هو أن تكون **أسبابا مطلقة** وحسب، لأن الأسباب التي تعم "كل" الصنائع ، أي تتجاوز الجنس الواحد لا يمكن أن تكون ذاتية. وعلى ضوء هذا التحفظ يمكن أن نقول بأن العلم الجزئي لا يتسلم صورته الخاصة من الفلسفة، وإنما يتسلم منها أسبابه الصورية البعيدة. لأن العلم الجزئي لو كان يتسلم صورته الخاصة من الفلسفة، لكانت هي التي تخرجه إلى الفعل، طالما أنها هي التي تضفي على موضوعه الخاص ماهيته. فتكون معارف العلوم كلها متضمنة في الفلسفة الأولى على نحو قبْلي. والحال أنه حتى إذا جاز لنا أن نتكلم عن "معرفة " فلسفية، فإن هذه "المعرفة" لن تكون من جنس المعرفة العلمية، وإنما "معرفة" مطلقة أو بالأحرى حكمة، أي لا تفيد علما جزئيا يمكن الاستفادة منه في الحال. ومن ثم لا يمكن أن يكون بين "المعرفة" الفلسفية المطلقة وبين المعرفة العلمية الجزئية تواصل من النوع الذي يخرج المتقدم المتأخر إلى الفعل، ويكون بعضه مادة وموضوعا، والبعض الآخر صورة وكمالا. فاذا كانت الفلسفة هي النقطة التي تتلاقى فيها كل العلوم، فإن هذه النقطة يجب أن تكون من البعد بحيث لا تتدخل مباشرة في أي كيان علمي خاص. والواقع أن عبارة ابن سينا عن العلوم المختلفة بأنها مشتركة "بالقوة لا بالفعل"(٤٩) غير بعيدة عن الصواب.

ومن جهة ثانية، حتى لو فرض علينا الطابع الخاص للنظر الفلسفي – الذي يفحص عن الأوائل المفارقة للمادة في الوجود والذهن معا – أن لا نأخذ مأخذ الجد جانب الشمولية في عبارة "**أسباب** موضوعات الصنائع كلها"، فستظل الفلسفة تعطي العلم الطبيعي مبدأين يتسمان بطابع الشمولية ويشكلان صورة موضوعات العلوم الجزئية وبخاصة صورة موضوع العلم الطبيعي: "وذلك أن النظر الطبيعي... يأخذ مبادئ هذه [الجواهر التي في الحركة] من الفلسفة الأولى، أعني أنه ينبغي أن يفهم من هذا السبب الصوري والغائي لا السبب الهيولاني والمحرك، وإن كانت واحدة بالموضوع"(٥٠)، أي أن السببين الصوري والغائي هما المبدأ الأول، الذي هو أحق بالشمولية من المبادئ الأخرى التي تنظر فيها العلوم الجزئية، لا على أنه جنس للموجودات، بل على أنه سبب فاعل لها على جهة الصورة والغاية.

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة فستسمح لنا بتدقيق أكثر لمفهوم علاقة الصورة بالمادة كما تنطبق على التعاون الموجود بين الفلسفة والعلم. فمن المعلوم أن الصورة أو الكمال في معناه الحرفي عند ابن رشد يكون ساريا في الموضوع مداخلا له قائما به، ولا يوجد أحدهما

منفصلا عن الآخر أبدا. فلا يوجد بصر بدون عين، ولا سرير بدون خشب ولا قطْع بدون حديد، ولا نفس بدون جسم، أي أن الصورة والموضوع يشكلان معا مركبا واحدا بالذات. فهل يجوز إسقاط هذه العلاقة على التعاون الذي يوجد بين الفلسفة والعلم الطبيعي بشأن الأخذ المتبادل للمبادئ؟ لقد بيّنا سابقا بأن هذا الاحتمال غير وارد في فلسفة مثل فلسفة ابن رشد، أولا لأنه يؤدي إلى وحدة المعرفة وإلى إلغاء كل العلوم وإذابتها في مجال الفلسفة من جهة، وإلى تشويه غرض القول الفلسفي بتحويله إلى غرض معرفي من جهة أخرى. وثانيا، لا يمكن أن تكون الصورة الأولى - أي صورة المحرك الذي لا يتحرك - محايثة لموضوعات العلوم، لأنها ليست من جنسها، بحكم مفارقتها للمادة مفارقة مطلقة، وإلا أدى ذلك إلى وحدة وجود من النوع البارمنيدي. لهذا فالاستكمال الذي تكلم عنه في مقالة اللام لا يمكن أن يكون إلا من النوع الذي تستكمل به السفينة بربانها، أي ذلك الاستكمال المنفصل الذي يتحكم في الموضوع دون أن يكون مداخلا له. ومما يؤكد ذلك أن السياق الذي ورد فيه لفظ "الاستكمال" بالنسبة للمسألة التي نحن بصددها، وهو سياق العقول المفارقة التي تستكمل الأجرام السماوية عن بعد وتحركها عن طريق الشوق لا عن طريق التماس والاتصال الذاتي. وواضح أن هذا الكمال ليس طبيعيا ولا ساريا في الموضوع فيه. ومن هنا يمكننا أن نزعم بأن الاشتراك بين علم ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي بمعناه الواسع - والذي يضم كل العلوم الجزئية - هو اشتراك في التخوم والآفاق[٥١]. فتخوم العلوم الجزئية تلتقي بتخوم العلم الإلهي، أو قل أن لكل علم جزئي أفقا يشكل نقطة تماس بأفق أعلى منه إلى أن تنتهي كل الآفاق إلى نهاية قصوى هي أفق الفلسفة الأولى. وكما نعلم فإن "الوحدة في النهايات" هي التي تعرف الاتصال، الذي هو مجهود العقل البشري للالتقاء بالأفق الأعلى .

خامسا: عودة إلى مسألة وحدة الموضوع بين علم ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي

بعد أن تكلمنا عن الجانب "الفاعل" من علاقة الفلسفة بالعلوم الجزئية، ونقصد بذلك الجانب الذي يذهب من الفلسفة إلى العلم، يجدر بنا أن نعود من جديد للحديث عن الجانب "المنفعل" من هذه الوحدة، أي جانب تسلم الفلسفة لموضوعاتها ومبادئها من العلم، ونعني بذلك المسألة المتبقية من مسائل الوحدة بين الفلسفة والعلم وهي فك الارتباط بين الموضوعات والمبادئ المشتركة بينهما. فقد مر بنا، أنه سواء انطلقنا من أن موضوع الجزء الأول من الفلسفة هو "الموجود بما هو موجود"، أو هو "مبادئ وإسطقسات" الموجود التي تتألف منها ماهية الجوهر الحسي- فإننا لا بد أن نصل إلى أن ذلك الموضوع يلتبس التباسا صميميا بموضوع العلم الطبيعي. فكيف استطاع ابن رشد أن يفك الارتباط بين النظرين الفلسفي والعلمي في هذا المستوى دون أن يحدث طلاقا بائنا بينهما ؟

لم يجد ابن رشد حرجا في الاعتراف بأنه : "إذا تأملنا المقدمات التي استَعمل في ذلك وجدناها بأعيانها هي التي استَعمل في العلم الطبيعي. ولذلك يظهر أن هذا النظر الذي قدمه [أرسطو] هنا [العلم الإلهي] **ليس خاصا بهذا العلم، وإنما هو جزء من العلم الطبيعي**"[٥٢]. والنظر الذي اعتبره "جزءاً من العلم الطبيعي" هو الذي بسطه في شرحه

لمقالات الزاي والحاء والطاء، وفي الجزئين الأولين من مقالة اللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**، وفي المقالتين الثانية والثالثة من الجوامع. وبالفعل فإن معظم المقدمات وأدوات تحليل وتفسير هذا النظر تعود بأصلها إلى العلم الطبيعي(٥٣)، وإلى علم المنطق، وإن لم يلمّح إليه في النص أعلاه، إلا أنه أشار إليه مرارا في مناسبات أخرى. ولّما كانت موضوعات المقالات المشار إليها تشكل قلب علم الموجود بما هو موجود، فهل معنى ذلك أن الفلسفة صارت فعلا جزءاً من العلم الطبيعي، أو أضحت بالأحرى مجرد مرآة تعكس على نحو انفعالي موضوعات ومبادئ وقضايا العلوم الجزئية ؟

نعتقد أنه لا مناص لنا من الاعتراف بأنه ليس الموضوع الأصلي للفلسفة وحده - وهو "الموجود" أو الجوهر المحسوس - هو نفسه موضوع العلم الطبيعي، بل وأيضا المقدمات والمبادئ التي تستعملها الفلسفة للاقتراب من موضوعها الخاص جميعها مستمدة من العلم المذكور ومن علوم أخرى كالمنطق. وبهذه الجهة تبدو الفلسفة وكأنها **بدون موضوع ولا مبادئ خاصة بها**، ومن ثم فهي عالة على العلوم التي تحتها. ولذلك إن كان علينا أن نبحث عن خصوصية ما للفلسفة، فيجب أن لا نسلك إليها من هذا الطريق، **طريق الاختلاف في الموضوع** وفي المقدمات والمبادئ التي تؤسس الموضوع، بل أن نأخذ طريقا آخر هو **طريق الاختلاف في النظرة** إلى الموضوع وإلى المبادئ. فالفلسفة كالعلم كلاهما ينظران في الموجود وفي مبادئ الموجود، ولكن **جهة النظر** أو نحوه هي التي تختلف بينهما : "فعلى هذا ينبغي أن يفهم أن مبادئ العلمين مختلفة، أعني **بالجهة** فقط، لا بالوجود "(٥٤). هذا وقد تكلمنا سابقا عن معالم الاختلاف في جهات النظر بين العلم والفلسفة، إلا إننا نرى من المفيد أن نورد نصا آخر يبين لنا فيه ابن رشد كيف تُصادق الفلسفة على مبادئ العلم الطبيعي، مما يجعلها على هذا المستوى، مستوى المعرفة، غير قادرة على أن تضيف شيئا، لكنها على مستوى جهة النظر يمكن أن تضيف أشياء كثيرة؛ كما يضئ لنا هذا النص - فضلا عن معالم جهة النظر الفلسفي المعروفة لدينا سابقا - جانبا آخر من هذه المعالم، وهو أن ما يميز جهة النظر الفلسفي هو قبل كل شيء "الفحص" و الطلب" و"السؤال" و"معالجة الشكوك"، في مقابل البرهان الذي هو ميزة جهة نظر العلم الطبيعي : "أنه قد تكلم في العلم الطبيعي في هذه الأشياء، إذ كان هو الموضع الذي يجب أن يتكلم فيها. وإنما يُذكر في هذا العلم على **جهة التذكير** بما تبين من ذلك في العلم الطبيعي، ثم ينظر فيها في هذا العلم **من حيث هي موجودات**، وذلك **من جهة ما هي مبدأ الجوهر**، لا من جهة ما هي مبدأ جسم طبيعي، فإن هاهنا أشياء يفحص عنها في هذا العلم، أي **الطلب** فيها و**المسألة** إنما تكون من جهة ما هي مناسبة لهذا النظر، ثم يأتي بالبرهان على صحة المسألة أو إبطالها من العلم الطبيعي. مثل ما يسأل هل هاهنا جوهر أول متقدم على الجواهر المحسوسة، ثم يضع ما تبين من ذلك في العلم الطبيعي من أن هاهنا محركا أولا لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، وأنه مبدأ للجسم المتحرك دورا. وفي هذا العلم أيضا **يحل الشكوك** الواردة في وجودها"(٥٥).

لكن ابن رشد يبدو في مكان آخر من مقالة اللام أكثر إيجابية بصدد جهة القول الفلسفي مما بدا منه عند شرحه لمقالة الباء ذات الطابع الإشكالي. فبعد أن نوّه **بالطابع المطلبي والوجودي** لهذا القول، نراه يجعله يضطلع بمهمة **"التبيين"**، أي البرهنة على مبدئية الجوهر المفارق وجوهرية مبادئ الجوهر الطبيعي والجوهر الأول المفارق وبيان طبيعته: "نعم، صاحب الفلسفة الأولى هو الذي **يطلب أي** شيء هي مبادئ الجوهر بما هو جوهر، **ويبين** أن

الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي، ولكن عند بيانه هذا المطلب **يصادر** على ما تبين في العلم الطبيعي: أما في الجوهر الكائن الفاسد فعلى ما تبين في المقالة الأولى من السماع من أنه مركب من صورة ومادة، وأما في الجوهر الأزلي فعلى ما تبين في آخر الثامنة [من السماع] من أن المحرك للجوهر الأزلي شيء متبرئ عن الهيولى. ثم **يبين** في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد أنها **جواهر**، وأنه ليس الكليات جواهر هذه، ولا الأعداد، وبالجملة ولا الصور ولا التعاليمية، وهذا هو الذي بينه في مقالة الزاي والحاء. ويبين أيضا في هذه المقالة [اللام] أن مبدأ الجوهر الأول المفارق هو أيضا جوهر وصورة وغاية وأنه يحرك بالجهتين جميعا، وهذا هو الذي يقصد بيانه أولا في هذه المقالة"(٥٦). وعند ربط **المهمة البرهانية** للفلسفة **بالمهمة المسألية والدفاعية**، يكتمل لدينا مقوّما ما اصطلحنا عليه "**بمنهج التشكيك**"، والذي يضمن للفلسفة وحْدَتها في ذاتها ووحدتها مع العلوم الجزئية، دون أن يؤدي بها ذلك إلى اختلاطها بغيرها أو هيمنتها عليه.

على هذا النحو، لم يشأ ابن رشد أن يخلط بين الزاويتين العلمية والفلسفية، بل حاول قدر الإمكان أن يحافظ على استقلال كل منهما في النظر إلى المبادئ، دون أن يقطع أواصر الصلة ومسالك التعاون بينهما. فمن داخل نظرية البرهان ونظرية الموجود مكّن ابن رشد العلم الجزئي من القدرة على تزويد العلم الإلهي بموضوعه، وهذا له دلالته العميقة، وهي أن لا طريق لإثبات المبدأ الأول، الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، سوى طريق العلم، كما أنه في المقابل أعطى الفلسفة من داخل النظريتين البرهانية والوجودية حق مراقبة مبادئ العلوم وبيانها بيانا عاما.

* * *

إن صعوبة فرز موقف رشدي واضح وصريح من هذه المسألة الدقيقة - مسألة علاقة الفلسفة والعلوم الجزئية حيال موضوعهما ومبادئهما - يرجع في اعتقادنا، كما نبهنا إلى ذلك، إلى أن الفلسفة **لا تملك موضوعا خاصا بها، وإنما تملك جهة نظر** تميزها عن غيرها من العلوم. أن "جهة النظر" هي العبارة المفتاح لعلم ما بعد الطبيعة، فهذا العلم ينظر في **كل** شيء لأنه لا يملك أي شيء خاص به، اللهم إلا "جهة نظره". إنه إذن **علم جهة النظر**. ولا تتمثل هذه الجهة سوى في تلك النظرة المطلقة السارية في كل شيء، النظرة الشاملة والموحدة لسائر أنواع الموجود.

إن "جهة النظر" هي العبارة المفتاح للفلسفة الرشدية في هذا المضمار، لأنها تنقذنا من التناقضات التي تنبعث من تحاليل ابن رشد لمسألة من له الحق في برهنة مبادئ العلوم. فعندما نقرأ لابن رشد بأن العلم الإلهي ينظر في أسباب الصناعات كلها، يجب إما أن نفهم منها أن من حق الفلسفة الأولى أن تنظر فعلا في كل الأسباب، لكن لا من حيث هي قابلة للتصدير إلى العلوم الجزئية، وإنما من حيث هي أحد الموجودات العامة، أو أن ندخل تعديلا على دلالة لفظة "كلها" من أجل أن تدل على سببين فقط من الأسباب الأربعة، وهما الصورة الأولى والغاية الأولى، على أن تكون لهذين السببين دلالة شاملة. وهذا التمييز هو ما يسمى بجهة النظر الفلسفية. كما إننا عندما نقرأ في ثنايا الأقوال الرشدية بأن الفلسفة تأخذ موضوعها من العلم الجزئي لقاء إعطائه الصورة، فيجب أن نفهم من ذلك أنها تأخذ منه

وجود موضوعها، من أجل أن تستكمله بصورها، وبأنها تعطي العلم الجزئي صورته البعيدة، المتمثلة في العقول المفارقة أو في الصورة الأولى والغاية الأولى.

ومهما يكن من أمر، فإننا نعتقد بأن علاقة الفلسفة بالعلم عند ابن رشد يضبطها على نحو عام نموذج علاقة الصورة بالمادة، على أن نفهم الصورة في معناها المطلق والعام لا معناها الخاص. فالعلوم بعامة هي موضوع التأمل الفلسفي، سواء أُخذت العلوم على أنها أفعال للعقل الناظر في الموجود باعتباره طبيعة، أو على أنها فعل العقل الفاحص عن مبادئ موضوعات العلوم. وبهذه الجهة يكون النظر الفلسفي هو ذلك التأمل الذي يُكسِي مادة العلوم بصوره الخاصة التي تخرجه إلى الفعل اخراجا جديدا.

هوامش

١- أنظر "مرتبة القول الجدلي-الإشكالي والقول الدلالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد"، ضمن كتابنا **دلالات وإشكالات** (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٨)، ص ١٥-٢٧، والذي سبق أن نشر في **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية** بفاس، عدد ٨، (١٩٨٦).

٢- أنظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ط٢ [ط١، ١٩٣٨- ١٩٤٨]، مقالة ب، ص ١٨٥: ١٥؛ أنظر أيضا نفس المقالة ص ١٧٥:٧-١٠؛ هذا وسنتقصر على الإشارة إلى هذا الكتاب لاحقا بكلمة تفسير .

٣- "وذلك أن هذه الصناعة لما كان نظرها في **الموجود بما هو موجود**، وفي أنواع الموجود، وكانت موضوعات الصنائع من أنواع الموجود - فإذن هذه الصناعة هي التي تتكفل بإعطاء **أسباب موضوعات الصنائع كلها**" **شرح البرهان**، ص ٢٩٧؛ ونلاحظ بأن ابن رشد لم يكن يقصد من استعماله للفظة "الأنواع" المقولات، وإنما كان يقصد بالأنواع معناها الواسع الذي يعني كل ما هو موجود .

٤- ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت :١٩٨٤)، ص ٢٩٧.

٥- **تفسير** ، ج ٣٣٧: ١٨-٣٣٨: ٥؛ نلاحظ هنا بأن ابن رشد وصف **الأوائل باللواحق**، في حين أن الفرق بين المتقدمات والمتأخرات والمتقابلات بيّن الوضوح، لأن المتقدمات هي أدخل في باب الموجودات أو الجواهر، أما المتأخرات والمتقابلات فتنتمي إلى عالم العلاقات والأعراض. إن حل هذه الصعوبة يكمن في اعتبار كل ما عدا الجوهر عرضا أو لاحقا، على أن يتم التمييز بين هذه الأمور بالقبل والبعد والمقابلة.

٦- وهذا ما يقوله بلغة استدلالية : "لكون الحدود الثلاثة التي منها يأتلف البرهان من طبيعة الجنس، لم يكن لصناعة جزئية من الصنائع البرهانية أن تبين ما يخص [الصناعة] الكلية الناظرة في الموجود بما هو موجود، مثل أنه ليس لصناعة الهندسة النظر في الأضداد، ولا النظر في الواحد والكثرة..." **شرح البرهان**، ص٢٨٤، وقد أضفنا لفظة الصناعة لإزالة التباس العبارة؛ ويقول في مكان آخر: "...أنه ليس يمكن أن يبرهن صاحب علم الهندسة أن الضد إنما له ضد واحد، وأن الضدين علمهما واحد، وإنما ذلك للعلم الإلهي" **تلخيص كتاب البرهان** تحقيق محمود قاسم ومراجعة تشارلز بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٦٦.

٧- **شرح البرهان**، ص ٢٩٨.

٨- **تفسير**، مقالة ز، ص ٧٠٣: ٩-١٥.

٩- ابن سينا، **البرهان** [من كتاب الشفاء]، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٦)، ص ١٠٨.

١٠- نفس الصفحة.

١١- عن اختصاص الفلسفة بالنظر في المبادئ والأعراض والعلل، أنظر **الشفاء : الإلهيات**، م ١، ص ١٤-١٥؛ ويقرر في مكان آخر بأن "كل أصل موضوع في علم، فإن البرهان عليه من علم آخر"، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨، ط ٢)، القسم ١، ص ٤٧٩؛ يقول ابن سينا في أمر منع العالم من البرهنة عن مبادئه "وليس أحد من أصحاب العلوم يمكنه أن يبين مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه : فالمهندس من جهة ما هو مهندس لا يمكنه إثبات مبادئه، والمناظري من جهة ما هو مناظري كذلك. فإن تكلف المناظري ذلك في مبادئه، فقد صار مهندسا، ومن جهة الهندسة ما يبين مبادئه؛ وان تكلف المهندس ذلك في مبادئه فقط صار فيلسوفا، ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبينه مبادئه. ومبادئ جميع العلوم تبين في علم ما بعد الطبيعة." ابن سينا، **الشفاء : البرهان**، ص ١٣٥؛ وعن إشارته بأن علم ما بعد الطبيعة يعطي المادة والطبيعة يقول "والعلم الأعلى أعطى البرهان اللمي الدائم مطلقا، وأعطى دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها، فيدوم مقتضاها" **نفس المرجع**، ص ١٢١، لكنه سبق له أن ذكر في نفس الصفحة أن العلم الطبيعي يعطي هو الآخر الطبيعة والمادة، لكن بوجه آخر غير الذي تعطيه به الفلسفة الأولى : "لكن العلم الطبيعي يعطي العلة التي هي الطبيعة التي لا ضد لها، والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها، فيمتنع أن يعرض فساد أو تغير" ولاحظ أن الفرق بين الإعطائين هو في الدوام الذي نسبه إلى البرهان المطلق. ومن الملفت للانتباه أن ابن رشد لم يعر أي اهتمام لاعتراف ابن سينا بهامش خاص لصاحب العلم الطبيعي في أن يبين مبادئه، ولا سيما فيما قاله في **الإشارات والتنبيهات** :"وأكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره، إنما تصح في العلم الكلي الموضوع فوق، على أنه كثيرا ما تصح مبادئ العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني"، القسم الأول، ص ٤٨٢ .

١٢- **الشفاء : البرهان**، ص ١٠٨.

١٣- **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٢٣: ١٨-١٤٢٤:٣.

١٤- عن تقاسم الفلسفة والعلوم الجزئية البرهنة على المبادئ الخاصة بكل علم، أنظر **جوامع السماع الطبيعي**، تحقيق جوزيف بويج (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٢ .

١٥- **جوامع السماع الطبيعي**، ص ٢٦؛ وعن تقاسم العلمين النظر في العلل الأربع أنظر **نفس المرجع**، ص ١٢.

١٦- عن نقده لفكرة تسلم صاحب العلم الطبيعي لتركيب الجسم الطبيعي من صاحب الفلسفة يقول "وأما ابن سينا فقد غلط في هذا كل الغلط، وذلك أنه يرى أن صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة، وأن صاحب هذا العلم [الفلسفة الأولى] هو الذي يتكفل ببيانه. وسقوط هذا كله بيّن بنفسه عند من زاول العلمين، أعني العلم الطبيعي وهذا العلم " **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين (القاهرة: ١٩٥٨)، ص ٤١.

١٧- عن انتقاده للموقف السينيوي بصدد اعتباره النظر في المبادئ من قبل علم الطبيعة، أنظر **المرجع السابق**، ص ٤.

١٨- ولا شك أن هذا المبدأ يقوم على اصل آخر يميز بمقتضاه ابن رشد بين **المنطق العام والمنطق الخاص** "أن صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم، وليس يمكن أن يكون الإنسان أديبا في تعلم كل صناعة إلا بتعلم العام منها والخاص. وقد جرت عادة أرسطو أن جعل العام منها في علم المنطق، والخاص في علم علم" **تفسير**، مقالة للألف الصغرى، ص ٤٨: ٧-١١.

١٩- **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

٢٠- عن حجة اختلاف أجناس الموجودات يقول : "ثم بيّن أنه **ليس لعلم واحد النظر في أسباب جميع الهويات**، إذ كانت الهويات مختلفة، من قبل أنه يوجد في بعضها من الأسباب الأربعة ما لا يوجد في بعض، **وإنما كان يمكن ذلك لو كانت الموجودات جنسا واحدا** ، مثل البيت الذي توجد له العلل الأربع، ثم أفضى به القول إلى أن الحكمة لعلها التي تنظر في أشرف الأسباب، وهي الغاية الأولى والصورة الأولى" **تفسير**، مقالة ج، ص ٢٩٨ : ٧-١٣؛ ويبين في مكان آخر الفرق بين العلمين بشأن النظر إلى المبادئ : "ولما كان الفحص عن اسطقسات الأمور المتحركة خاصا بالعلم الطبيعي، وكان النظر فيها هاهنا إنما هو من حيث هي مبادئ للجواهر القائمة بذواتها، وكان إنما تكلم مع هؤلاء هنا كلاما طبيعيا قال... يريد الكلام الحقيقي المناسب لهذا المبدأ هو الكلام المأخوذ من أمور طبيعية. وأما البحث الذي بحثناه هاهنا عن هذا المبدأ من غير تفصيل فهو كاف هاهنا بحسب ما يعطيه هذا النظر. ولما قال هذا أراد أن يعرف الضرورة التي دعت إلى افتراق هذا النظر عند بعض الناس، وأنهما علمان لا علم واحد، إذ كان يظن كثير من الناس أن العلم الطبيعي والإلهي شيء واحد بعينه." **نفس المرجع**، الألف الكبرى، ص ١٠٠: ٦- ٩؛ س ١١-١٦؛ أنظر أيضا **نفس المرجع**، مقالة ب، ص ١٩٠: ١٥- ١٩١: ٣؛ عن دفاعه على أن السببين المادي والمحرك يتبينان في العلم الطبيع، أنظر **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٤.

٢١- يميز ابن رشد بين البيان الطبيعي والبيان الكلي والبيان الموجودي بقوله : "وإنما سمي هذا البيان طبيعيا لأنه من مقدمات خاصة بالأمور الطبيعية، وسمي البيان المتقدم كليا، لأنه استعمل فيه مقدمات منطقية، مثل قوله أن الكذب المحال لا يلزم عن الكذب الممكن، ومقدمات أيضا خاصة بالموجود بما هو موجود، مثل استعماله في ذلك الممكن، أعني ما أخذ في البيان المتقدم من أنه إذا أنزل الممكن بالفعل لم يلزم من وجوده محال" **شرح السماء والعالم**، و ١٥٨ و - ظ : ب.

٢٢- "وكذلك يصح ما قاله [الإسكندر] قبل هذا حيث تشككنا على قوله، وهو قوله أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من حق الفيلسوف الأول، وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يثبتها، لكن يضعها وضعا، أعني إذا فهم من هذا القول **السبب الصوري والغائي** لا المحرك والمادي" **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٥: ٨-١٢.

٢٣- **نفس المرجع**، ل ١٤٢٣: ٦-٨.

٢٤- **شرح البرهان**، ص ٢٩٨؛ أنظر أيضا ل ١٤٣٣: ٧-١٤٣٤: ٤؛ أما الصورة فلأن لها آثار عدة، فإن العلم الطبيعي لا يبين منها إلا الصورة الطبيعية، المرتبطة هي الأخرى بالتغيير؛ عن اختلاف البرهان في العلمين الكلي والجزئي قارن ابن سينا، **البرهان** [من **الشفاء**]، ص ١٢١.

٢٥- **شرح البرهان**، ص ٢٩٨.

٢٦- **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

٢٧- **شرح البرهان**، ص ٢٩٧..

٢٨- **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

٢٩- **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

٣٠- **شرح البرهان**، ص ٢٩٨.

٣١- **تفسير**، مقالة ج، ص ٢٩٩: ١٤-١٧.

٣٢- **تفسير**، مقالة ج، ص ٢٩٩: ١٧-٣٠٠: ٢؛ ويقول عن اشتراك العلمين الفلسفي والطبيعي في الموضوع "فعلى هذا ينبغي أن نفهم أن صاحب هذا العلم يفحص عن أوائل الجوهر الطبيعي، أي عن الصورة الأولى والغاية" **نفس المرجع**، مقالة ل، ص١٤٣٣: ١٨- ١٤٣٤: ٢؛ ويبين فخر الدين الرازي في شرحه على ابن سينا الفرق بين جهة النظر الفلسفي وجهة النظر الطبيعي بتأويل آخر: "فأما قوله 'حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير' فالمراد منه أن الذي في الحركة والتغير هو الجسم، والبحث عن الجسم كيف ما كان لا يكون طبيعيا زمان البحث عنه **من حيث إنه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي**، ليس بحثا طبيعيا، بل البحث عنه **من حيث إنه يتحرك ويسكن** هو البحث الطبيعي" **شرح عيون الحكمة**، تحقيق أحمد السقا (القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، ١٩٨٦)، ج٢، ص ١٨-١٩.

٣٣- نشير بهذا الصدد إلى أن وصف ابن رشد للمحرك الأول بأنه "أحد **أنواع** الموجودات" يبعده عن أن يكون هو الفاعل الأول للموجودات، مما يجعل ابن رشد قريبا بعض الشيء من ابن سينا.

٣٤- **تفسير**، مقالة ج، ص ٣٣٩: ٩-١١.

٣٥- **تفسير**، مقالة ز، ص ٧٠٠: ١٩.

٣٦- **تفسير**، مقالة ج، ص ٣٣٨: ١٣-١٤.

٣٧- **تفسير**، مقالة ج، ص ٣٣٨: ١٨-٣٣٩: ٧؛ عن مفهوم التقريب يقول: "وينبغي أن تعلم أنه إن نظرت صناعة جزئية في لاحق من لواحق الصناعة العامة، فإنما تنظر فيه من حيث قربه من موضوعاتها، حتى تجعله خاصا بذلك الموضوع، مثل نظر العلم الطبيعي في قوى النفس هل هي واحدة أو كثيرة" **شرح البرهان**، ص ٢٨٤.

٣٨- **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٤.

٣٩- **تفسير**، مقالة ج، ص ٣٤٠: ١٦-١٨.

٤٠- أنظر ج. العلوي، "اشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، عدد خاص ٣ (١٩٨٨) ص ٤٥، ٥٠.

٤١- **شرح البرهان**، ص ٢٨٥.

٤٢- **شرح البرهان**، ص ٣٦٩؛ ويترجم ابن رشد أحيانا الصورة بالحد الأوسط عندما يذكر مثلا بأن صناعة العدد تعطي الحد الأوسط أو مبدأ سبب لصناعة الموسيقى، أنظر **نفس المرجع**، ص ٣٦٩؛ وأيضا ص ٢٩٥ -٢٩٦.

٤٣- عن تقديم العلم الأعلى الأسباب - أي الصور - للعلم الأدنى يقول: "**إن الصناعة العالية تعطي التي تحتها الأسباب التي تطلبها**، مثل صناعة الهندسة، فإن كثيرا مما يوقف عليه يأخذه صاحب علم المناظر سببا فيما يظهر في صناعته، مثل إعطائه السبب في أن بعد يظهر أصغر من قبل أنه قد تبين في علم الهندسة أن القاعدة الواحدة نفسها من المخروط إذا كانت الخطوط التي تخرج من مركز المخروط إليها أطول، كانت زاوية المخروط أصغر. ثم يضيف إلى هذا أن ما يرى بزاوية أصغر، يرى أصغر، فيتم له إعطاء السبب في علمه.

وكذلك النغم المتفقة إنما جرت العادة بأن تعطي أسباب الاتفاق فيها في الصناعة اللحنية من قبل النسب العددية" **شرح البرهان**، ص ٢٨٤-٢٨٥؛ كما يقول : "وينبغي أن تعلم أنه ليس يكون موضوع صناعة جنسا لموضوع صناعة أخرى إلا بأن تكون الصناعة **الأعلى** تنظر في شيء ما **مطلق**، وتنظر فيه صناعة أخرى **بتقييد**، مثل صناعة العدد والموسيقى، فإن صناعة العدد تنظر في النسبة مطلقا، وصناعة الموسيقى تنظر في النسبة الصوتية العددية. وهذه هي التي يسميها أرسطو الصنائع التي تنظر في الشيء **من جهة النقصان والزيادة**. وذلك أن الصناعة التي تتنزل منزلة الجنس تنظر في الشيء من جهة النقصان، مثل صناعة الهندسة فإنها تنظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولي، وصناعة العلم الطبيعي تنظر فيه من جهة الزيادة، أي من جهة زيادة المادة عليه. وهذه الصنائع بالجملة تعطي **الأعلى** منها السبب في الشيء الواحد بعينه، أعني **السبب القريب** كما قال، وتعطي **السفلي الوجود**، مثال ذلك أن صناعة الموسيقى توقف على النغم المتفقة، أعني على **وجودها**، ثم تعطى السبب فيها من قبل صناعة العدد" **نفس المرجع**، ص ٢٩٥؛ والسبب القريب لا يُعطى إلا في العموم الذي هو عموم الزيادة والنقصان: "إن الوسط الذي تعطيه **الصناعة العالية في الصناعة التي تحتها**، هو **علة قريبة** للشيء الذي تنظر فيه الصناعة التي تحتها. والسبب في ذلك أن موضوع الصناعة العامة لهذا الوجه الذي فسرناه قبل من العموم، وهو وجه **الزيادة والنقصان**، يتنزل من موضوع الصناعة الخاصة منزلة الصورة الخاصة من الشيء ذي الصورة، أعني من المادة، ولذلك كان فيها سببا قريبا"، **نفس المرجع**، ص ٢٩٦.

٤٤- **تفسير**، مقالة ل، ص ١٦٥٢: ١١-١٦؛ قارن هذا الموقف بموقف ابن سينا في الهامش رقم ٩.

٤٥- عن هذه الاصناف الأربعة من العلاقات، أنظر **شرح البرهان**، ص ٢٩٥-٢٩٦؛ ونفس الشيء نجده عند ابن سينا، حيث يقول "إعلم أنه إذا كان موضوع علم ما أعم من موضوع علم آخر على وجه التحقيق، وهو أن يكون أحدهما، وهو الأعم، جنسا للآخر؛ وإما على أن يكون الموضوع في أحدهما قد أخذ **مطلقا** وفي الآخر **مقيدا** بحالة خاصة، فإن العادة جرت بأن يسمى الأخص **موضوعا** تحت الأعم، مثال الأول علم المجسمات تحت الهندسة، ومثال الثاني علم الأكر المتحركة تحت علم الأكر. وقد يجتمع الوجهان في واحد، فيكون أولى باسم الموضوع تحت، مثل علم المناظر تحت علم الهندسة. وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر، لكنه ينظر فيه من حيث **أعراض خاصة بموضوع ذلك العلم**، فيكون أيضا موضوعا تحته، مثل الموسيقى تحت علم الحساب"، **الإشارات والتنبيهات**، ج ١، ص ٤٧٩-٤٨١؛ وفي **البرهان من كتاب الشفاء** يقدم ابن سينا عرضا مسهبا يخلص فيه إلى القول : "فإذا الشركة الأولية الأصلية التي للعلوم هي على موجب القسم الثالث، وهي **الشركة في الموضوع** على وجه من الوجوه المذكورة، وهي ثلاثة : إما أن يكون أحد الموضوعين أعم، والآخر أخص، كالعلم الطبيعي والطب، والهندسة والمخروطات وسائر ما أشبه ذلك؛ وإما أن يكون لكل واحد من موضوعي علمين شيء خاص وشيء يشارك فيه الآخر كالطب وعلم الأخلاق؛ وإما أن يكون ذات الموضوع فيهما واحدا، ولكن أُخذ باعتبارين مختلفين فصار **باعتبار** موضوعا لهذا، **وباعتبار** موضوعا لذاك، كما أن جسم السماء والعالم موضوع لعلم الهيئة وللعلم الطبيعي"، ص ١١١، ونلاحظ أن ابن سينا لا يأتي على ذكر مثال الفلسفة في علاقتها بالعلوم الأخرى؛ بصدد نقل البرهان بين العلوم أنظر أيضا **نفس المرجع**، ص ١١٢-١١٣، ١٨١-١٨٨.

٤٦- عن صنفي الصنائع التي تشترك في الموضوع وتختلف بالزيادة والنقصان أو بالجهة

يقول "الصنائع التي تتعاون على **بيان الشيء الواحد بعينه**، بأن تعطي إحداهما **الوجود** وتعطي الأخرى **السبب**، صنفان : أحدهما **الصنائع النظرية التي بعضها تحت بعض**، والصنف الثاني **الصنائع العلمية والعملية** التي تنظر في شيء واحد، لكن بجهتين مختلفتين مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية، فإن العملية تعطي العلمية المبادئ التي فيها تنظر العلمية، والعلمية تعطي العملية أسباب تلك المبادئ" **شرح البرهان**، ص ٣٦٨-٣٦٩؛ عن الزيادة والنقصان يقول "إن موضوع الصناعة العامة لهذا الوجه الذي فسرناه قبل من العموم، وهو وجه الزيادة والنقصان، يتنزل من موضوع الصناعة الخاصة منزلة الصورة الخاصة من الشيء ذي الصورة، أعني المادة، ولذلك كان فيها سببا قريبا" **نفس المرجع**، ص ٢٩٦؛ ونقرأ في مقالة الباء شرحا لنفس الفكرة حينما يقول فيه "إنا نجد بعض العلوم تعطي من أعراض الجنس الواحد **وجودها** فقط، وبعضها تعطي من تلك الأعراض **أسبابها**، وهي العلوم التي هي في باب النقصان مع العلوم التي هي في باب الزيادة، مثل صناعة المناظر مع صناعة الهندسة، وصناعة الموسيقى عند صناعة العدد" **تفسير** ب ٢٠٠: ١٨-٢٠١: ٣؛ بجانب هذين الصنفين من هناك صنف ثالث من الصناعات لا يعترف ابن رشد باختلافها، بل يعتبرها بمثابة علم واحد : "وأما الصنائع الداخلة تحت جنس من الأجناس، والنظر فيها وفي ذلك الجنس من جهة واحدة فإنهما **صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة**، مثل الصناعة الناظرة في الأجسام المستقيمة الأبعاد والناظرة في الأجسام المستديرة : فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة وهي الهندسة، وليستا صناعتين مختلفتين" **شرح البرهان**، ص ٢٩٥-٢٩٦.

٤٧- أنظر **تفسير**، ل ١٦٥٢: ٥-١١.

٤٨- **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

٤٩- ابن سينا، **الشفاء: البرهان**، ص ١٨٦.

٥٠- **تفسير**، ل ١٤٣٥: ٥-٨؛ ويضيف الجوامع إلى المبدأ الصوري والغائي المبدأ الفاعل مع بعض التحفظ : "ولذلك ليس يعطي هذا العلم من الأسباب إلا السبب الصوري والغائي والفاعل بوجه ما، أعني لا على الوجه الذي يقال عليه الفاعل في الأشياء المتغيرة" **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٣، ويضيف (في نفس الصفحة): "وكما أن جميع ما يُعطَى أسبابه في العلم الطبيعي إنما يعطى من جهة الطبيعة والأشياء الطبيعية، كذلك ما يرام هاهنا من إعطاء الأسباب للأمور الموجودة إنما يعطى من جهة الإله والأشياء الإلهية، وهي الموجودات التي ليست في هيولى".

٥١- عن متاخمة العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي، أنظر **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٤: ١٨-١٤٣٥: ٣.

٥٢- **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٤: ٦-٩؛ عن إشارة ابن رشد إلى اشتراك العلمين الطبيعي والفلسفي في موضوع فحصهما، أنظر **نفس المرجع**، مقالة الألف الصغرى، ٥٣: ١٢-١٦؛ الألف الكبرى، ٩١: ١٦-٩٢: ٢؛ ١٠٠: ١١-١٠١: ٨؛ عن إشاراته إلى تسلم العلم الإلهي لمبادئه من السماع الطبيعي، أنظر **شرح البرهان**، ص ٢٨٥؛ **تفسير**، مقالة ط، ص ١١٩٨، ٢-٦؛ مقالة ط، ص ١٢٠٠: ٨-١٢؛ مقالة ي، ص ١٢٧٨: ١-٢؛ مقالة ي، ص ١٣١٧: ٢-٣؛ مقالة ل، ص ١٥٥٩: ١-٢؛ مقالة ل، ص ١٥٦٢: ١؛ وعن تسلمه للمبادئ من علم السماء والعالم، أنظر مثلا **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٤٧: ١٤-١٥؛ وعن أخذه لأعداد المحركات من علم الهيئة، أنظر مقالة ل، ص ١٦٥٣: ١١-١٣؛ مقالة ل، ص ١٦٥٤: ٢-٦؛ **شرح البرهان**، نفس الصفحة المذكورة أعلاه.

٥٣- إن ابن رشد يعتبر تسلم المقدمات من العلم الطبيعي شرطا ضروريا لقيام القول الفلسفي، يقول : "وإنما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لأن الامور التي يوقف بها على وجود هذه الأسباب هي أمور عامة، وذلك أيضا بعد أن يسلم هاهنا ما لاح في العلم الطبيعي من وجود محرك لا في هيولي" **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٤؛ ويقول في مكان آخر "أن المقدمات التي تنظر بها في ماهية تلك [المعقولات المفارقة] إنما حصلت لنا من هذه المعقولات[النظرية]" **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: ١٩٥٠)، ص ٩٣، وهذا الكتاب هو في الحقيقة جوامع وليس تلخيصا، أما التلخيص فقد صدر مؤخرا بتحقيق ألفرد عبري عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ١٩٩٤؛ وفي سياق ذكر المقدمات سيكون من الضروري توسيع مجال العلوم الطبيعية ليشمل علوم التعاليم، لاسيما وأن الفرق بينها هو في **الزيادة والنقصان**، فالعلوم الطبيعية كما قال ابن رشد تنظر في العظم المادي، والعلوم التعاليمية تنظر في العظم المفارق ذهنيا لا واقعيا.

٥٤- **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٦: ٣-٤؛ ويشير ابن رشد إلى ميزتين تميزان الفحص الطبيعي: "لأن العلم الطبيعي إنما يتبين من غيره بفحصين أحدهما الفحص عن **الطبيعة** كما قال أولا، والثاني عن **طباع** موجود موجود ما هو. وهذا بيّن بنفسه، وقد استوفى الفحص عن ذلك أرسطو في غير هذا الكتاب وفي هذا الكتاب"، **نفس المرجع**، مقالة الألف الصغرى، ص ٥٣: ١٢-١٥.

٥٥- **تفسير**، مقالة الألف الكبرى، ص ٩١: ١٦- ٩٢: ٩؛ وهنا لابد أن نشير إلى أن ابن رشد في مقالة الألف الكبرى القريبة في مضمونها من مقالة الشكوك والإشكالات، مقالة الباء، لم يكن يحرص على إبراز الجانب البرهاني من الفلسفة، بل كان يقول بإشكاليتها أو شكّيتها، بخلاف ما سيتواتر عنده في المقالات والشروح الأخرى من أن الفلسفة تعطي أعلى أشكال اليقين، لأنها تستعمل أعلى أشكال البرهان وهو البرهان المطلق .

٥٦- **المرجع السابق**، مقالة ل، ص ١٤٢٤:١١-١٤٢٥: ٦.

إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي
حول أثر الغزالي في المدرسة الرشدية بالمغرب

عبد المجيد الصغيّر

تقديم:

لم تعد تفلح تعليلات عبد الواحد المراكشي قديماً ولا تفسيرات أصحاب "القطيعة" حديثاً في تبرير انحسار الممارسة الفلسفية الرشدية عن الغرب الإسلامي، الأمر الذي يعني أن إشكالية "الدرس الفلسفي" في هذا الغرب ما تزال تشكو من غموض، رغم تلك "القراءات" والتأويلات المعاصرة حول الموضوع: وهي قراءات نظن أنها لم تنجح في إزاحة الغموض حول المشكل، خاصة في غياب ربط معقول وحقيقي بين النشاط الفلسفي وبين الوضع التاريخي و"الإيديولوجي" على العهد الموحّدي، الذي يشهد الفكر الفلسفي قمة عطائه في ظلّه. ولعل ما يبرّر إعادة النظر من جديد في تلك الإشكالية ويشجعنا على تتبع جدلية العلاقة بين الفلسفي والتاريخي في فكر ومواقف فلاسفة الغرب الإسلامي، ذلك الغموض الذي يكتنف العلاقة بين فلسفة ابن رشد وهموم عصره الفكرية والسياسة الملحة، وخاصة ذلك الجهل الذي يكاد يكون مطبقاً بمدرسة ومريدي ابن رشد في بيئته الإسلامية الأولى: وأخص بالذكر منهم أشهر تلامذته أبا الحجاج يوسف بن طملوس(توفي ٦٢٠ هـ) الذي يعتبر كتابه الفريد المدخل لصناعة المنطق[١] باكورة التلمذه الرشدية ودليلها الوحيد على استمرار ذلك الدرس الفلسفي، ولكن بعد أن اصطبغ بصبغة "غزالية" واضحة!

١- تكمن في رأينا القيمة التاريخية والفلسفية لكتاب ابن طملوس في مقدمته التقويمية التي تعتبر بحق مراجعة ومحاولة نقدية وتقويمية لأهم مراحل التشكّل الفكري في المغرب والأندلس إلى حدود القرن السادس للهجرة، وهو تشكّل لم يؤكد فيه ابن طملوس على شيء قدر ما أكد على قيمة ذلك التواصل الفكري بين جناحي العالم الإسلامي في المشرق والمغرب، منبهاً على دور الحوار والاتصال بين مفكري الغرب الإسلامي ومراكز الثقافة بالمشرق في إذكاء القرائح وتشكيل المواقف الفكرية المختلفة في الأندلس والمغرب. غير أن أبرز ما يثير انتباه القارىء لكتاب ابن طملوس ذلك الاعتراف بالتحوّل الواضح في الدراسات الفلسفية بالمغرب الإسلامي، وهو التحول الذي لم يزل في حاجة إلى تفسير وتحليل، خاصة في ضوء ما سيقترحه ابن طملوس من إعادة توجيه "الدرس الرشدي" في ضوء المعطيات الفكرية والاجتماعية السائدة، كما سيتوضح لنا ذلك في صلب هذا البحث.

إن مقدمة الكتاب المنوه به طافحة بنزعة نقدية واضحة تحاول عبر زمن ممتد رصد مظاهر التجديد الفكري في الغرب الإسلامي، مع التركيز على ما صاحب ذلك التجديد من صراع كان يتمخض غالباً عن تبني المعارضين لنفس الأطروحات أو العلوم الوافدة التي كانوا يرفضونها ويطعنون بالأمس في شرعيتها! ومثلما تألب "فقهاء الفروع" بالأندلس ضد علمي

الحديث والأصول وضد الأشعرية، ثم لم يلبثوا أن رجعوا عن رفضهم هذا، فقد تآلبوا أخيراً ضد كتب أبي حامد الغزالي التي "قرعت أسماعَهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلامٌ خرج عن معتادهم... وهم لا يعرفون ما فيها"[٢]! لكن رغم ذلك، وبفضل تدخل مؤسس دولة الموحدين - المهدي بن تومرت - "أخذ الناس في قراءتها [بل] أعجبوا بها، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حبّ كتب الغزالي..."![٣]

٢- هذا التقلب في المواقف ضد العلوم الطارئة الدخيلة هو الذي سيحمل ابن طملوس على الاعتقاد بأن موقف الرفض الذي بادر باتخاذه فقهاء الفروع من المنطق، موضوع كتابه، لم يكن بدافع رفض العلوم الفلسفية، بقدر ما يرجع إلى مبررات غير علمية ولا معقولة؛ إذ في الوقت الذي نرى فيه مفكراً وفقيهاً مشرقياً، كالغزالي، يدافع بحرارة عن "مشروعية" هذا المنطق ويعتبره مدخلاً للصواب؛ وذلك بفضل اطّلاعه على مضمونه ووقوفه بنفسه على فائدته، يلاحظ ابن طملوس في استغراب أن مستوى فقهاء الأندلس لا يرتفع عن مستوى الدهماء والعوام من الناس في الجهل التام بهذا العلم الذي رفضوه، رغم اعتراف بعضهم له أنه ما قرأ منه حرفاً واحداً![٤] مما اضطره أن يعلل هذا الرفض غير الواعي بإرجاعه إلى أسباب غير علمية، من قبيل الطباع والبغض والمحبة والتقليد... مصمماً مع ذلك أن يقنعهم بفائدة المنطق، محتذياً في ذلك، وبشكل واعٍ وصريح، مسلك أبي حامد الغزالي الذي جعل من المنطق مدخلاً للشريعة، لا للسّفه كما قيل! ومستأنساً في نفس الآن بما حصل للعديد من علوم الإسلام الأخرى التي دخلت الأندلس مرفوضة، ثم ما لبثت أن صارت مقبولة مشروعة! ولا ييأس صاحبنا من الوصول إلى مبتغاه ذاك ومن انتزاع الاعتراف بشرعية المنطق بعد أن أصبح الانتقال من الرفض إلى القبول ثابتاً يطبع فقهاء الغرب الإسلامي إلى هذا العهد.

٣- غير أن صراحة ابن طملوس وحرصه خلال ذلك على تعداد أهم مظاهر الصراع الفكري والتجديد الثقافي في الغرب الإسلامي قد أوضحا لنا أن تجربة المحنة، بسبب الموقف الفكري، لم تكن من حظ "الفيلسوف" وحده، ولم يكن هذا الأخير الضحية الوحيدة لضريبة التفكير، وإنما هي تجربة عمّت جلّ كبار الفقهاء والمحدِّثين؛ بل ربما كانت محنة الفيلسوف، التي يتخذ دائماً من ابن رشد بطلاً لها، هي المحنة الوحيدة التي يبدو أن الفقهاء لم يلعبوا دوراً واضحاً في إذكائها؛ من حيث كونها جاءت وصدرت في البداية عن أكبر معارض للفقهاء ولعلم الفروع طيلة تاريخ المغرب، وهو الخليفة المنصور الموحدي. أما ما يقال من اضطرار هذا الخليفة إلى مداراة العامة أو الفقهاء تقرباً إليهم لكسب تأييدهم في مهمة حربية، فهو قول بلا دليل، خاصة إذا علمنا أن محنة ابن رشد وقعت بعد معركة الأرك المعنية، وليس قبلها! والأهم من هذا أن ذلك التعليل مدفوع بما عُرف أولاً من قوة الجانب السياسي للمنصور وعدم اضطراره لنفاق الفقهاء ومداراتهم، ثم مبادرته الشهيرة عند قيامه في وجه هؤلاء ضد "العلم" الأثير لديهم، علم الفروع، وحمله إيّاهم بالقوة على ما رأى فيه المنهج الأصوب في المذهب، وهو الرجوع إلى الأصول والاقتصار على الأمهات.

إن من يعرف شخصية يعقوب المنصور لا يستبعد منه أن يقف ذلك الموقف الذي انفرد به تجاه فقهاء الفروع المالكية أو ذلك الموقف الآخر الذي وقفه من ابن رشد. ولا عبرة بعد ذلك بتحرش العامة ومقلّدة الفقهاء بهذا الأخير أثناء نكبته، فهؤلاء يميلون حيث يميل "رجل السلطة" ولا يستقر لهم موقف! وقد سبق لهم أن تحرشوا بسلسلة من العلماء المجددين

الذين أشار ابن طملوس إلى نكباتهم، وسوف ينتبه المستشرق الإسباني أ.ش.بالنسيا[٥]، بعد أن كان قد افترض أن تكون محنة ابن رشد راجعة إلى كون الخليفة الموحدي الكبير "خشي" أن يُتهم بالاشتغال بالفلسفة، فقدم ابن رشد كبش ضحية؛ فعاد ليقدم فروضاً كلها ترجع إلى مبادرة هذا الخليفة المطارد للفقهاء ولابن رشد جميعاً، خاصة وهو يأخذ بالاعتبار أن نكبة الفيلسوف وقعت بعد عودة الخليفة المنصور من معركة الأرك وقد شملت نفسه "حمية دينية بعد انتصاره على النصارى في تلك الواقعة"[٦]. ومن جهة أخرى، إذا كان قد لوحظ أن الخليفة المنصور رجع وأعاد تقريب ابن رشد إليه، بعد أن اكتفى بنفيه أولاً، فإنه لم يتراجع أبداً عن قراره الحاسم بمحاربة الفقهاء في علمهم القديم، علم الفروع؛ بل إذا كان ابن رشد، بعد وفاته بمراكش ثم أعيد نعشه بقرطبة، فقد أعيدت معه كتبه **وتآليفه** التي كان حمْلها يعدل نعشه، كما لاحظ ذلك بعين ابن عربي الحاتمي[٧]؛ في حين أن الخليفة المنصور، على حدّ قول صاحب المعجب: "في أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق **كتب المذهب** [المالكي] وترك الإشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه" بل لقد كان "قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة(!) وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجدّه"[٨]. إن في هذه الشهادة لمؤرخ دولة عبد المؤمن بن المصطفى والعبارات من قبيل: الانقطاع، والخوف والإحراق والمحو وحمل الناس بالقوة وإزالة المذهب مرة واحدة؛ ما يدل على مبلغ القوة التي واجه بها الخليفة المنصور فقهاء المغرب والأندلس، مما يفيد عدم حاجته إلى مداراتهم؛ كما يدل ذلك أيضاً على أن نكبة الخليفة بابن رشد كانت ضعيفة إذا ما قورنت بعنف مواجهته للفقهاء.

ومهما يكن فإن من شأن ذلك النصّ المهم لمؤرخ الدولة الموحدية أن يمهد لنا السبيل لإعادة فهم "الدرس الفلسفي" لابن رشد بفضل وضعه في إطاره التاريخي، كما يمهدنا ذلك لإدراك التحولات التي طرأت على الدراسات الفلسفية بعده. مع التنبيه إلى أنه في ضوء ذلك النص المنوّه به أصبح من غير الممكن تفسير التحولات الفكرية في الغرب الإسلامي، على الدولة الموحدية، وخاصة على عهد يعقوب المنصور دون مراعاة دور هذا الخليفة في توجيه تلك التحولات وصبغها بصبغة كان من المحتم أن تؤثر في الواقع الثقافي العام وتوجيهه توجيهاً، رأى الخليفةُ أنه الأنسب لمواجهة الظروف السياسية المستجدة والمطروحة، ليس فحسب على الغرب الإسلامي، بل وعلى المشرق كذلك؛ الأمر الذي يعني من جهة أخرى أن ما يشار إليه من تلك المواقف والمبادرات الفكرية "الإصلاحية" للخليفة لا ينفصل عن محاولاته العسكرية والسياسية عامة.

٤- وبيان ذلك أن نجاح تجربة الخلافة الموحدية قد سمح لها بمقارنة تجربتها السياسية ومشروعها "الوحدوي" بتجربة المشرق الذي انقسم في هذا العهد إلى كيانات قزمية وإمارات وسلطانات لا تدل على شيء قدر ما تدل في نهاية التحليل على حالة من الفرقة التي يعاني منها المشرق، سياسياً وفكرياً ومذهبياً. وهي الفرقة التي تجلت نتيجتها المباشرة في اندحار المشرق أمام الصليبيين. وبهذا شكّل المشرق في وعي خلفاء الموحدين نقيضاً يجب التحذير منه وممن "يملكه"، إنه نقيض أصبحت **الفرقة** أبرز سماته، وكانت أبرز علله تتمثل في **الاختلاف** وتشعب الآراء والإغراق في **التأويل**، وفي خضم كل ذلك تضيع وتتعطل **الأصول**.

وإذا أخذنا مأخذ الجدّ صحة ما يقال عن مشروع الخليفة المنصور لتوحيد المغرب

والمشرق وتحويل قبلة الخلافة نحو مراكش، بدل بغداد؛ وإذا اعتبرنا هذا "المشروع" في ضوء ما قيل أيضاً عن عزم صلاح الدين الأيوبي، هازم الفاطميين وباعث "السنّة" في قلعة الأزهر ومحرّر القدس من الصليبيين، إظهار ولائه للخليفة الموحدي بعد أن استنجد به لتحصين بعض ثغور المشرق؛ وإذا لم ننس وعي الخليفة المنصور أن دولته منذ نشأتها، خاصة على عهده، قد حققت ما لم يستطع المشرق تحقيق بعضه إلا بعد ظهور صلاح الدين. حيث وقف المنصور بالمرصاد تجاه تحرشات النصارى في الشمال، وكانت معركة الأرك آخر تلك الملاحم التي لم تستطع خلافة المشرق وسلطانتها أن تأتي بمثلها إلا بمجيء صلاح الدين. إذا اعتبرنا كل مكونات هذه الظرفية السياسية والعسكرية، لا جرم ندرك أنها لم تكن لتمر دون أن تترك أثراً على المواقف والاختيارات الفكرية للخليفة الموحدي، وهي مواقف كان صاحبها يدرك فعلاً أن كثرة التأويلات في علم الفروع في الغرب الإسلامي وتعدد الأقاويل والاختلاف فيها[٩] يناظر ويماثل الخلاف المشرقي القائم على كثرة الأهواء و"الملل والنحل" وتأويلاتها للشريعة. وإذا كان المشارقة قد فشلوا في صدّ الصليبيين، من حيث كونهم واجهوهم بذلك "الاختلاف" في المذاهب والنحل؛ فإن المغاربة لو بقوا على اختلافهم في الفروع وشغفهم باللهث وراء الشاذ من الأقاويل والآراء، لابتعدوا هم أيضاً عن "الأصول" ولأدى بهم الحال أن يسقطوا فيما سقط فيه المشرق. وليس في هذا ما ينسجم مع مشروع الإصلاح الموحّدي القائم منذ البداية عل توحيد الفكر والعمل لمواجهة الأخطار المحدقة.

من هنا وجب، منذ الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، إصلاح مضمون الفكر بما يحقق تلك الغاية، ومن هنا كان في عهد ابنه المنصور ذلك التفكير في إمكانية توحيد المشرق بالمغرب لتوحيد الجبهة السياسية والفكرية معاً. وإذا كان صلاح الدين الأيوبي في هذه الفترة بالذات قد نجح في تحويل الأزهر من قلعة الدعوة الإسماعيلية، الموغلة في "التأويل" والمبتعدة عن "الأصول" والمعمِّقة لأسباب وذرائع "الاختلاف"، إلى مركز لإعادة الاعتبار للأصلين- القرآن والسنة - فإن ذلك كما لاحظ المراكشي، قد كان هدفاً قديماً لدولة الموحدين. الشيء الذي يعني أن الوحدة كانت هاجساً قديماً في دولة عبد المؤمن، وأن هذه الدولة قد رأت منذ الخليفة الثاني، وخاصة على عهد ولده المنصور، ضرورة القفز على ذلك الركام من الاختلاف الذي قضّ منذ زمن مضجع المشرق ويكاد يضعف جبهة المغرب، مما يستوجب التعجيل بإيقاف هذا التوالد غير الطبيعي في علم الفروع. هذا هو الأمر الذي لم يتردّد فيه الخليفة المنصور، فانبرى مواجهاً بعنف الفقهاء مخيِّراً إياهم بين القرآن والسُّنَن، أو السيف! بعد أن أمر بإحراق كتب الفروع المعروفةً بتفريعاتها المعقدة وتفسيراتها وتأويلاتها الموسومة بكونها **بدعة** مضلة، قائمة على **الرأي** المذموم ومؤدية **للفرقة**.

٥- في ضوء هذا التفاعل بين كل مكونات مشروع 'الإصلاح الموحدي" من الواجب أن نتساءل: أليس هذا الجانب الفكري من "المشروع" الموحدي العام القائم على التنديد **بالفرقة والاختلاف** والتحذير من التأويلات المبعدة عن **الأصول** هو ذاته الذي يعطي معنى لعنوان ومضمون كتاب ابن رشد **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها، بحسب التأويل، من الشبه المزيغة والبدع المضلة**؟ إنه عنوان يمثل بالفعل صدى للتقاتل الفكري في بيئة ابن رشد ويستمد معناه من ذلك المشروع الإصلاحي العام الذي ظهر، كما يقول المراكشي، مبادرة من يوسف بن عبد المؤمن وتأكد على عهد ولده المنصور الذي قرّب إليه فيلسوف قرطبة وجعله من خاصته. وإن المشروع الإصلاحي المنوه به للدولة الموحدية قائم، في جانبه الفكري،

على رؤية ومراجعة نقدية للتطور الذي سارت فيه الثقافة الإسلامية إلى حدود القرن السادس مع طرح البديل القائم على إعادة ربط علوم الإسلام بمتطلبات الحياة المستجدة وحمل الناس، لأجل ذلك، على **العودة إلى أصل** الشريعة قرآناً وسنة، بعيداً عن الرأي و**التأويلات المبتدعة** المضلة المؤدية للفرقة. وعنوان ومضمون كتاب ابن رشد يوحي بهذه الرغبة في **الكشف** والتعريف والنقد وتتبع أسباب هذه الفرقة التي وقعت وابتدُعت في عقائد الملّة، هذه الملة التي يجب، من منظور الدعوة الموحدية، أن تكون ذات عقيدة واحدة، لا عقائد متباينة.

ولا يملك قارىء **الكشف عن مناهج الأدلة** إلا أن ينتبه لدلالة مصطلحاته وتوجهاته الفكرية التي لا تفهم جيداً إلا بإرجاعها إلى تلك التوجهات المنوه بها عند الخليفتين الموحدين. ومنذ الصفحة الأولى من كتابه، يحرص فيلسوفنا أن يحمد الله على كونه تعالى "اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته "وأن هؤلاء قد "استبان عندهم زيغ الزائغين... وتحريف المبطلين.. . والكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به"[١٠]؛ وإذا كان مقصود المنصور، على حد قول المراكشي، "حمل الناس على الظاهر من القرآن، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده" فإنه أيضاً نفس المقصود الذي نوّه به ابن رشد حينما نبه إلى أن فِرَق الملّة على المستوى "الكلامي" قد "حرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات... جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة"[١١] ابتعدت بها عن أصل الشريعة. وليس بالمستغرب بعد هذا إذا هيمنت على كتاب ابن رشد روح "سلفية" واضحة، تركز على مفهوم البدعة والابتداع، وترمي لإبطال كل التأويلات التي مورست على أصل الشريعة، مع اتخاذ مواقف تلتقي أحياناً مع رؤى حنبلية و"سلفية" معروفة من العقائد السمعية؛ وذلك كاعتبار ابن رشد كلّ تساؤل عن طبيعة الصفات من البدع المحدثة، ودفاعه عن الجهة، وعن الرؤية، وعن الجوارح دون نفي ولا إثبات، وتنديده بمن يرى أن كل الصفات متشابهة يجب تأويلها.[١٢]

وفي نفس هذا الإطار الذي نبرز فيه توافق الدرس والإنتاج الرشدي مع التوجهات الإصلاحية في عصره، نلاحظ أنه إذا كان الخليفة المنصور قد انتبه بموقفه المعروف لخطورة ذلك التراكم الذي لا يزداد إلا استفحالاً في مجال علم الفروع؛ فإن ابن رشد قد تكفل طيلة كتابه السابق بإبراز نفس الخطر، خاصة عبر ذلك المثال الذي ضربه لهذا المشكل، والذي من المفيد هنا تلخيص معناه بالقول: إن طبيباً صنع دواء نافعاً (الشريعة) لعلاج جميع الناس، فامتدت إليه يد أحد المضطربي المزاج (المتكلم)؛ فلما لم ينفع فيه ذلك الدواء، العام الفائدة، عمد إلى تغيير خصائصه مبرراً فعلته هذه بتحليلات ومماحكات فاسدة؛ وما أن امتدت أيدي الناس إلى هذا الدواء في حالته التي صار إليها حتى فسدت به أمزجتهم. ولم تزد محاولات اللاّحقين لإصلاح ما فسد أولاً إلا تراكماً لأنواع الفساد الطارىء على الدواء الأصلي:

> حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس. وهذه هي حالة **الفرق الحادثة** في هذه الطريقة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة **تأولته** في الشريعة تأويلا غير التأويلات الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى **تمزق الشرع كلّ ممزق**، وبعد جداً عن **موضعه الأول.**[١٣]

هكذا يتأكد لنا أن الرجوع إلى "الموضوع الأول" وإلى الأصول ونقد الفروع مشروع موحدي قديم سرى إلى كتابات ابن رشد، وإذا كان الخليفة المنصور قد بلغ به الحماس لمشروعه أن حمل السيف في وجه المخالفين، فلا جرم أن نجد قبله والده الخليفة يوسف بن عبد المؤمن يحمل المقربين إليه ويغريهم بإبراز ميزة ذلك المشروع الموحدي، سواء على مستوى **الشريعة** حيث وقع الاقتصار على الأصلين، القرآن والسنة، دون كتب المذاهب؛ أو على مستوى **الحكمة** حيث نراه يكلِّف بهذه المهمة ابن طفيل، ثم ابن رشد، ويأمره بإزالة "قلقَ عبارة أرسطو" **المصدر الأصلي** للحكمة، ولعله هو أيضاً قلق ناتج عن تحريفات المترجمين وتأويلات المفسّرين وابتداعاتهم.

وإذا كان ابن رشد قد سار وراء تحقيق هذا الهدف الأول مقتصراً على شرح وضبط مقاصد صاحب "الحكمة الأصلية" فإنه حاول، بعد ذلك الشرح بمستوياته المعروفة، أن يستجيب للهدف العام الذي من أجله أنيطت به مهمة شرح أرسطو، ألا وهو مقارنة "سلف" أو أصل الحكمة الذي تم له شرحه بسلف وأصل الشريعة الذي أصبح البديل المعتمد عليه في الدولة الموحدية عن الفروع والمذاهب. فكان **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** تتويجاً رشدياً للمهمة التي أناطه بها الموحدي. ولا يشذ **فصل المقال** هو الآخر عن المشروع الموحدي العام، من حيث تأكيده على قيمة "الأصول" المعطاة سلفاً، وضرورة التماس مقاصدها منها، لا من التأويلات التي أسقطت عليها، مع التحذير من خطورة الابتداعات والإضافات التي طرأت، سواء على أصل الشريعة أو على أصل الحكمة من قبل الشراح والمفسرين الذين مارسوا التأويل، فتأدوا إلى تشويه الشريعة والحكمة معاً، ذلك التشويه الذي قد يتوهم معه صاحبه أن الحكمة معارضة للشريعة رغم كونها في الحقيقة "صاحبتها وأختها الرضيعة"!

٦- تلك هي علاقة الدرس الفلسفي الرشدي ببيئته الفكرية ضمن المشروع الإصلاحي للموحدين، وفي ضوء تلك العلاقة فقط يمكننا أن نلتمس سبباً وتبريراً مقبولاً لما سمي بنكبة ابن رشد، منطلقين من تساؤلنا عمّا عسى يكون قد تبين للخليفة المنصور الذي أمر بإحراق كتب المذهب وترك الاشتغال بالرأي وحمل الناس على الظاهر من القول، ماذا عساه يكون قد تبيّن له من خلال أعمال ابن رشد؟

وكما نعلم جميعاً فقد وصل ابن رشد، خاصة في كتابه **فصل المقال** ثم في **الكشف عن مناهج الأدلة**، إلى أطروحة تهدف إلى التقريب والتوفيق بين أصلَيْ الشريعة والحكمة، ولكنه توفيق لا يتم إلا على أساس التمييز، في الشريعة ذاتها، بين الظاهر والباطن، أو بالأحرى بين رؤيتين متمايزتين داخل الخطاب الشرعي نفسه، إحداهما تناسب "العامة" والأخرى يستأثر بها "الخاصة". ورغم دفاعه في **الكشف** عن وحدة الشريعة بجانب وحدة نصّ الحكمة، إلا أنه اعتبر الوقوف عند ظاهر الشريعة هو من حظ العامة من الناس وأن للشريعة وجهاً آخر يمثل بعدها الباطني الذي لا يعلمه إلا "الراسخون في العلم"، هذا العلم الذي يحذّر ابن رشد من بثه بين الناس؛ حيث اعتبر نشره بين الجمهور خطراً لا يعدله أي خطر آخر.

وحيث إننا لسنا هنا في معرض شرح أو تبرير مسلمات الفلسفة الرشدية، فإن مقصدنا الأهم أن ننبه القارىء إلى أن هذه النتيجة الرشدية تمثل، من حيث ظاهرها على الأقل، **سقوطاً فيما حذّر منه الخليفة المنصور الفقهاء**، ألا وهو فتح باب التأويل والاختلاف!

أو لم يقل عبد الواحد المراكشي أن الخليفة حمل بالقوة الفقهاء على **الظاهر** حسماً للفرقة والاختلاف؟ فكيف يأتي قاضي القضاة ليعيد تأسيس هذه الفرقة من جديد على أساس آخر، هو القول بالظاهر والباطن المغري بذاته بالتأويل؟! هذا التأويل الذي لم يفتأ ابن رشد نفسه ينبه على خطورته في تفتيت وحدة الشريعة وفي الإضرار بالجمهور من الناس، وذلك ما حرص ابن رشد أن يلصقه غالباً بالأشاعرة[١٤]! وكأن ابن رشد بتبنيه لمنطق التمييز بين الظاهر والباطن إلى حد الإيغال أحياناً[١٥]، قد صار من حيث لا يدري وراء ذلك التيار الذي ساهم مبكراً في زرع أسباب الفرقة والاختلاف في المشرق، والمتمثل في المذاهب الباطنية التي قضى صلاح الدين على معقلها الكبير في مصر؛ فكيف يُسمح بزرع نفس المنطق في جسم دولةٍ تبنت منهج الظاهر ومنطق الوحدة الفكرية والسياسية؟! وكأن ابن رشد حين تبنيه لمنطق الظاهر والباطن قد قدم بنفسه للخليفة المنصور مبرّر الشك في القيمة العملية لهذه الحكمة التي ما فتىء الباطنية يتعلقون بها ويوظفونها، مستغلين معانيها لضرب الشريعة، بحجة الظاهر والباطن والتمييز بين "عقائد" العامة و"عقائد" الخاصة[١٦]! وإذا كانت المصادر التاريخية قد تحدثت عن كون الخليفة المنصور، بسبب توجهاته "السنية" الواضحة، كان يجد دائماً في نفسه شيئاً من فكرة المهدوية والعصمة التي ألصقها المهدي بن تومرت بالدولة الموحدية، وكان يُمنِّي نفسه بمواتاة الفرصة لإلغاء هذه الفكرة القائمة في العمق، هي أيضاً، على أساس القول بالظاهر والباطن، فكيف يأتي ابن رشد ليعمّق هذا الأساس الذي يدبّر الخليفة لإلغائه؟![١٧]

لقد كان الدافع للخليفة المأمون العباسي وراء الإطلاع على "الحكمة" وإنشاء بيت لها في الإسلام، التسلح بمنطق تلك الحكمة لضرب الخصم السياسي والفكري المتمثل في الحركات الباطنية وما التبس بها من مذاهب فارسية، مانوية وغيرها؛ وكان تقريبه للمعتزلة يدخل في هذا التعاون بين رجل الفكر ورجل السياسة لدفع هذا الخطر المشترك المتمثل في أعداء ظلوا متميزين عن الأمة، متربصين بها، في حين أن الخليفة الموحدي عبد المؤمن، كرجل سياسة، حين قرّب إليه رجل فكر متمثل في ابن رشد، فذلك تم لأجل تحقيق هدف آخر ودفع خطر لم يكن هذه المرة خطراً خارجياً ولا هو آتٍ من فئة مجتمعية متميِّزة، بل هو خطر أصبح جسم الأمة يشكو منه داخلياً، إنه خطر الانقسام الداخلي **وتشتت آراء الملّة الواحدة**. فهل من سبيل إلى إعادة جمع كلمة الأمة؟ ثم إذا كان القرآن والسنّة أساس ومنطلق جمع هذه الكلمة فهل في "الحكمة" ما يساعد على إدراك ذلك ويعجّل بتحقيقه؟ يبدو أن الخليفة المنصور لم ير في أعمال ابن رشد إلا استئنافاً لذلك التأويل وإغراقاً في الرأي، وتعميقاً للخلاف الواجب رفعه، وعرقلة للوحدة المنشودة، خاصة بعد أن اضطر ابن رشد، رغماً عنه، إلى مواجهة الأشاعرة بخطاب جدلي من جنس الخطاب الكلامي، ظهر واضحاً في **تهافت التهافت** وفي **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة**؛ فبدا ابن رشد وكأنه يعمق الخلاف ولا يساهم في رفعه. وحيث إن هذا يسير في الظاهر، في اتجاه معاكس لمشروع الخلافة الموحدية، فقد استوجب من المنصور أن يوقف تشجيعه لابن رشد ويمارس سلطته السياسية فينفيه بعيداً عن مركز الخلافة. وذلك من هذا الخليفة أضعف موقف: هو على كلّ حال هيِّن إذا قورن بموقفه الصارم من الفقهاء الذين أراد محو مذهبهم بالمرة، وقد عاشوا عليه لعدة قرون، ورام تخويفهم بل وأمر بإحراق كتبهم. وذلك ما لم يقع بالنسبة لرفيقه وطبيبه الفيلسوف ابن رشد.

٧- تلك خطوط عريضة لرؤية تهدف إلى فهم مقبول لمشكلة العلاقة بين ابن رشد

وطبيعة التوجهات الفكرية في الغرب الإسلامي على عهد الدولة الموحدية، وهي دالة من جهة أخرى على مبلغ الدور الذي لعبه الخلفاء الأوائل لهذه الدولة في توجيه النشاط والإنتاج الفكري، فقهاً كان أو كلاماً أو فلسفة[١٨]. وإذا كان من دليل آخر يرجح مشروعية هذه الرؤية المقترحة آنفاً، فذلك يتمثل في مراجعتنا لتلك التقويمات التي قام به يوسف بن طملوس لبعض ثوابت فلسفة أستاذه ابن رشد. إذ أن أبرز ما يثير انتباه القارىء لمقدمة كتاب ابن طملوس، المنوَّه به سابقاً، **خروجه الصريح عن مواقف أساسية ثابتة في الدرس الفلسفي الرشدي**، وهو خروج يمكن القول إنه تم لصالح أطروحات فكرية موحدية تبنتها الدولة منذ يومها الأول. ونقصد بهذا ذلك الموقف المتعاطف الذي أبداه ابن طملوس من الغزالي، ثم من الأشاعرة ومن دعاتهم في الغرب الإسلامي، ثم موقفه من علم الكلام. ولسنا في حاجة إلى التأكيد على "رمز الغزالي" كنموذج إصلاحي في الدولة الموحدية[١٩]، كما أن نقد المنصور ضد فقهاء الفروع لم ينل من منزلة الأشعرية رغم كونهم أنصار التأويل والرأي وذلك اعتباراً لكون الأشاعرة في الغرب الإسلامي قد ساهموا هم أيضاً بنقدهم ضد علم الفروع وأعلوا من شأن العودة إلى الأمهات والأصول.

٨- بادىء ذي بدء نلاحظ أن ابن طملوس لا يخفي إعجابه بمواقف الغزالي الفكرية، مشيداً بنجاح طريقته في تقريب المنطق إلى إدراك الفقهاء المعارضين حتى "صانه الله عن ذلك (=الامتحان) بلطفه"[٢٠]. وهذا كلام من ابن طملوس في حق الغزالي ما كان ليصدر عن ابن رشد الذي طالما نصح الدولة بالتدخل لمنع كتب الغزالي التي يتهمها بنشر الكفر بين الجمهور من حيث كونها تنشر "الجدل" ومضمون العلم الإلهي بمنهاج جدلي "والداعي إلى الكفر كافر"! على حد تعبيره[٢١]. وإذا كان ابن رشد قد تحيَّر، كسلفه ابن العربي المعافري، أمام تعدد "وجوه" الغزالي واتجاهاته وتردده بين الأشاعرة والصوفية والفلاسفة، ذاكراً ذلك في معرض التهكم والنقد، فإن تلميذه إذ يلاحظ نفس الأمر لكنه يذكر ذلك في صيغة الإعجاب والتقدير، مبرراً ذلك برغبة الغزالي في الإطلاع على ملل ونحل عصره "حتى صار إماماً في كل صنف ورئيساً في كل مذهب"[٢٢]. بل وعلى عكس دعوة ابن رشد ضد ما اعتبره خلطاً منهجياً في كتب الغزالي، نجد ابن طملوس يشيد بكتب هذا الأخير وبما عُرف به "من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا (= الفقهاء) مثله قط في تأليف"[٢٣] مؤكداً أن كتبه لا يرفضها إلا "من غلب عليه الجمود من غلاة المقلدين"! ثم إذا كان ابن رشد قد أشبع الأشعرية نقداً وحمّلهم وزر تحريف الشريعة ومسخ السنّة: فإن ابن طملوس، خلافاً لذلك، يبادر إلى الدفاع عنهم منتقداً من رماهم من فقهاء الفروع بالزندقة، فيقول مستنكراً ذلك "فعُدّ القوم (= الأشاعرة) الذين هم **أهل السّنة** والناصرين لدين هذه الملة كفاراً وزنادقة"[٢٤]!

تلك نماذج من تسرب "نموذج الغزالي" كرمز إصلاحي إلى قلب المدرسة الرشدية، ويتأكد هذا التسرب أو التأثير إذا لاحظنا أن ابن طملوس لا يتردد في مواجهة فقهاء عصره ناقداً موقفهم الرافض لتعلم المنطق معتبراً غايته غاية مشروعة تطمح إلى الدعوة لتعلم المنطق، مستأنساً بعمل الغزالي الذي بيّن موافقة المنطق للشريعة معتبراً إياه مدخلاً لها. وفي هذا دليل آخر على مسايرة ابن طملوس لمشروع الغزالي المعروف بهذا الصدد.

معنى كل هذا أن عدم وضع ابن طملوس في سياقه التاريخي والفكري هو الذي ألجأ أ. پلاثيوس، ناشر كتاب **المدخل** إلى الإسراع بافتراض لجوء ابن طملوس لاصطناع أسلوب

التقية وعدم إفصاحه عن تأييد فلسفة أستاذه. غير أنه علاوة على المبررات الموضوعية التاريخية التي قدمناها لدفع مثل هذا الافتراض يجب أن ننبه أيضاً إلى أن ابن طملوس قد برز كخليفة لاستاذه في البلاط الموحدي، بعد أن أعيد الاعتبار لابن رشد. وإذا كان هذا الأخير قد عاجلته المنية ولم يتمكن من استئناف الكتابة، فلماذا لم ينهج ابن طملوس نهجه فيخوض في دقائق الفلسفة الإلهية على الطريقة الرشدية، خاصة بعد أن أعيد الاعتبار لأستاذه ولفلسفته، وقد عاش بعده خمساً وعشرين سنة؟!

لقد كان بامكان ابن طملوس أن يلتمس أكثر من مبرر للإشارة ولو تلميحاً إلى موقف أستاذه ابن رشد وإلى تلك "الحكمة" التي كادت أن تفهم في **فصل المقال** وكأنها أخت الشريعة ورضيعتها. ورغم ذلك اختار ابن طملوس ألا يدافع ، من بين فنون اليونان وحكمتهم، عن غير فنٍّ يُعتبر ، من بينها جميعًا ، صناعة. إنه المنطق الذي يجب اعتباره **صناعة وآلة** ومنهجاً إنسانياً "كمعيار للعلم". وهذا ، كما نعلم، هو جوهر موقف الغزالي من المنطق. وعلى حد قول ابن طملوس، فإن الكتب المنطقية لم يجد "فيها شيئاً ينكر في الشرع، بل وجدتها إنما تعطي قوانين في المعاني التي يستعملها الناس في أصناف المخاطبات..."[٢٥]. بل أن بيان ابن طملوس لفائدة هذه "الصناعة" يكاد يكون مستوحى من مقدمة **المستصفى** للغزالي، حيث نراه يؤكد على غرار الغزالي أنه "لا يمكن أن يُكتب في علم من العلوم على وجه الصواب، إن لم يكن لها (= صناعة المنطق) فيه مدخل، وأن كل من كتب كتاباً مهذباً محكماً... إنما كتبه بما عنده من هذه الصناعة".[٢٦]

٩- هذا وقد تحيَّر پلاثيوس من كون صاحبنا ابن طملوس يعترف بكونه منذ عزم على تعلم المنطق وفهم مضمون "الأُورغانون" لم يجد حوله سوى كتب الغزالي؛ وإذن أين كانت كتب ابن باجّة وابن رشد في الموضوع؟![٢٧] غير أنه لا موجب لهذا التحير والاستغراب بعد الإمعان في كلام ابن طملوس ووضعه في سياقه الذي سبق تحليله. ذلك أن تلميذ ابن رشد يعترف في صراحة تامة أنه "لم يبق الآن من العلوم [الحاكمية] المشهورة إلا علمان: أحدهما العلم الإلهي، والآخر صناعة المنطق". ثم يلاحظ مباشرة أنه إذا كان

> **العلم الإلهي** إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين أو هو المشهور **بالمتكلم عندنا**؛ لكن الأصولي ربما ترك مسائل من العلم الإلهي لم يتكلم فيها، وربما **زاد مسائل من علم الطباع** وتكلم فيها، مثل كلامه في **الجزء الذي لا يتجزأ**... فيكون الأصولي على هذا الوجه والإلهي **واحداً**، إذا كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم. فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام (= المتكلمون) **وأصابوا فيه أكثر من غيرهم** (= اليونان)... .[٢٨]

نحن أمام نص تقويمي للعلم الإلهي ولعلم الكلام وصل فيه ابن طملوس إلى حد الخروج عن ثابت من ثوابت "الدرس الرشدي"، ويكفينا أن نذكر أن علم الكلام الذي يصفه ابن طملوس بأن المسلمين قد أصابوا فيه أكثر من غيرهم؛ هذا العلم عند ابن رشد، خاصة في

صورته الأشعرية، هو جرثومة الفساد في ملّة الإسلام! ولا يجب أن ننشيء في هذا المقام نقد ابن رشد لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي يعتبرها ابن طملوس في نصه أعلاه زيادة وكمالاً، لا تراجعاً ومنقصة! ليس هذا فحسب، بل خاتمة النص المذكور تفيد أن من رأي صاحبه وجوب انحلال "العلم الإلهي" الفلسفي، ذي الأصول الأرسطية، إلى علم الكلام **وضرورة اندماجه فيه** بما ينسجم **والرؤية الإسلامية للمواضيع الإلهية**، الشيء الذي جعل ابن طملوس يستشعر قرب تحقق ذلك، وملاحظاً بعده أنه "لم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام حتى تكثر التآليف فيه... **إلا صناعة المنطق**[٢٩]؛ فإني رأيتها مهجورة مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم لا يحفل بها ولا يلتفت إليها. وزيادة إلى هذا، أن أهل زماننا ينفرون عنها وينفّرون، ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة"![٣٠]

١٠- من الواضح، إذن، وفي ضوء كل هذه المواقف النقدية والتقويمية، يتأكد لنا أن أشهر تلامذة ابن رشد يريد أن **يحقق على مستوى المنطق ما تحقق على مستوى الكلام** وأشاد به، وإن عدم إشارته إلى كتب ابن باجة وابن رشد المنطقية ربما كان راجعاً إلى كونها ظلت كتباً وأدبيات منعزلة عن الثقافة الإسلامية المنتشرة فلم تتطعم هذه الثقافة بها، إذ ظل المنطق لدى الفلاسفة علماً يونانياً خالصاً، محصور التداول، ولم يندمج ضمن مكونات علوم الإسلام، في حين أن الواجب **هو تحقيق ذلك التطعيم الذي تحقق في رأيه** على مستوى علم الكلام. وإذا أمكننا القول سابقاً أن مشروع ابن رشد هو نفسه مشروع الخليفة المنصور القائم على الرجوع إلى الأصول المتفقة، ألا يمكننا أن نضيف أيضاً أن موقف ابن طملوس مثّل صورة أوضح لذلك المشروع حينما دعا هو الآخر إلى **الاتصال** ليس بين الشريعة وبين الجانب الإلهي من الحكمة الذي ربما اتُّهم بتعميق هوة الخلاف وتوسيع دائرة التأويل، ولكن الاتصال بين الشريعة وبين الجانب المنطقي (المنهجي) من الحكمة الذي وحده يضمن ضبط القول الشرعي؟ **وهذا بعينه كما نعلم هو مشروع الغزالي**؛ وهو المشروع الذي إن عارضه فقهاء الفروع فلا يمكن أن يكون من حيث العمق إلا مسايراً لاتجاه الخليفة الداعي إلى الرجوع إلى الأصول بما يحقق اتفاقها واتصالها.

ومعنى هذا أيضاً، أنه إذا كان للقدماء ما يبرر رفضهم لبعض مفاهيم العلم الإلهي فإنهم غير محقين في رفضهم "للمنطق" لأنه، برأي ابن طملوس، **بريء** من نقائص ذلك العلم. من ثم وجب تحقيق هذا **الإدماج بين المنطق وعلوم الإسلام**، مثلما وقع نسخ العلم الإلهي بعلم الكلام. وفي هذا سرّ إشادة ابن طملوس بالمشروع الكبير للغزالي الرامي إلى "أسلمة" المنطق اليوناني واعتباره مدخلاً لكل علم في الإسلام. وقد مرّ بنا دفاع ابن طملوس عن "شرعية" المنطق بما يشبه كلام الغزالي عن فائدة المنطق في مقدمته **للمستصفى** الذي هو مؤلف في الأصول وفي جوهر علوم الإسلام. وهذا هو مطمح ابن طملوس؛ وهو مطمح "غزالي" الأصل، يؤكد فيه على الاتصال بين الفقه والمنطق ويرفض الانفصال بينهما.

ولا شك أننا هنا نتحرك في مجال غزالي واضح، من حيث ابن طملوس يرمي في البداية إلى الفصل بين مضمون الحكمة اليونانية وبين المنطق كصناعة إنسانية كلية؛ ومن حيث إنه لأجل ذلك، يجعل هذه "الصناعة" مدخلاً للشريعة، بل ومدخلاً لأهم علومها، علم أصول الفقه. وتلك **هي الصورة الممكنة لاتصال الحكمة بالشريعة** في رأي ابن طملوس والغزالي أيضاً. ولم لا نقول إنها كذلك في رأي الخليفة المنصور الذي رفع شعار الرجوع إلى

أصول الشريعة وإحكام النظر فيها؟ وليس كعلم "الأصول" الممهَّد له بصناعة المنطق علم يصلح لفهم تلك الأصول وضبط القول فيها وتأسيس الاجتهاد عليها.

إذن، ومن داخل التقليد الفلسفي الرشدي، فقد مثل ابن طملوس **نموذجاً فريداً لتأثير فكر الغزالي في قلب الوسط الرشدي**؛ مثلما مثَّل باكورة متقدمة لأسلمة المنطق واسباغ الشرعية عليه، فلم يرتفع بعده في الغرب الإسلامي صوتٌ يدعو - كما دعا بعض أعلام المشرق - إلى تسفيه هذه الصناعة التي بيَّن ابن طملوس مدى فضل الغزالي في تقريب حدودها وتمهيد الأرضية لشرعيتها واعتبارها من ثم الصورة النموذجية الممكنة لاتصال جوهر الحكمة بجوهر الشريعة.

هوامش

١- علاوة على تتلمذه على ابن رشد، فإن ابن طملوس سيخلف أستاذه كطبيب خاص في البلاط الموحدي. وقد نشر M.A. Palacios كتاب **المدخل لصناعة المنطق** مع ترجمته للإسبانية بمدريد سنة ١٩١٦م.

٢-ابن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق** (النصّ العربي)، ص ٦-٧.

٣- **نفسه**.

٤- **نفسه**، ص ٨-٩.

٥- A. G. Palencia, *Rectification de la mente de Abusalt de Dania*, (Madrid, 1915) p. 15.

وهو تحقيق وترجمة للإسبانية لكتاب **تقويم الذهن** لأمية بن أبي الصّلت الدّاني.

٦- أ. ك. پالنسيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١)، ص ٣٥٥.

٧- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ١٩٩- ٢٠٠.

٨- المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** (القاهرة: ١٩٤٩) ص ٢٧٩.

٩- انظر شدة نقد الخليفة المنصور لذلك في حواره مع الفقيه أبي بكر بن الجدّ، كما أورده المراكشي في **المعجب**، ص ٢٧٩.

١٠- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق ودراسة محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية)، ص ١٣٢. التوكيد في الاستشهادات من عندي.

١١- **نفسه**، ص ١٣٣.

١٢- **نفسه**، ص ١٦٠، ١٧٠- ١٨٠.

١٣- **نفسه**، ص ١٨٠- ١٨٢. التوكيد في الاستشهادات من عندي.

١٤- قارن بكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص ١٣٥.

١٥- "وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، **وحملهم إياه على ظاهره كُفرٌ**، وتأويل غير أهل البرهان له **وإخراجه عن ظاهره كفر** في حقهم أو بدعة.." ! ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٢) ص ٤٨.

١٦- بالرغم من صدور ابن رشد عما أسسه الغزالي بخصوص "قانون التأويل" (**الكشف**، ص ٢٤٩) إلا أن اعتبار ابن رشد الإيمان والكفر قد يتواردان معاً على آية واحدة، بحسب الناظر إليها، أهو من العامة أم الخاصة، يعتبر تطبيقاً شاذاً لمعاني التأويل الذي يشترط فيه عدم التناقض بين المعنى الظاهر والمعنى المؤوّل. قارن بالهامش (١٥)أعلاه.

١٧- نلاحظ أن القاضي أبا بكر بن العربي (توفي ٥٤٣ هـ) الذي انتقد فقهاء الفروع ودعا للرجوع إلى الأصول بما ينسجم مع توجهات الموحدين، قد اضطر لنقد الموقف الصوفي لشيخه الغزالي، حينما تبين له فيه التقاءه الموضوعي مع المنطق الشيعي الإسماعيلي القائم أساساً على القول بالظاهر والباطن المؤدي إلى إلغاء الشريعة والإغراق في التأويلات الرمزية المعمقة للخلاف. أنظر بحثنا: "البعد السياسي في نقد ابن العربي لتصوف الغزالي" ضمن **أعمال ندوة الغزالي**،(الرباط: كلية الآداب، ط ١، ١٩٨٨)، ص ١٧٣- ١٩٣.

١٨- أنظر نماذج من تدخل المنصور في توجيه الحياة الفكرية والعملية في بحث محمد زنيبر، "حفريات عن شخصية يعقوب المنصور"، **مجلة كلية الآدب** (الرباط، عدد ٩، ١٩٨٢)، ص ٢٣-٥٢.

١٩- قارن ببحث محمد القبلي، "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط"، ضمن **أعمال ندوة أبي حامد الغزالي** (الرباط: كلية الآداب، ١٩٨٨)، ص ١٣٩- ١٧١.

٢٠- ابن طملوس، **المدخل**، ص ١٣.

٢١- ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٥١- ٥٢.

٢٢- **المدخل**، ص ١٣.

٢٣- **نفسه**.

٢٤- **نفسه**، ص ١٣- ١٤.

٢٥- **نفسه**.

٢٦- **نفسه**، ص ١٥.

٢٧- مقدمة پلاثيوس لكتاب **المدخل**، ص ١١.

٢٨- **المدخل**، ص ٧ -٨.

٢٩- أي: كما كثرت تآليف المتكلمين، وقد أُدمجت فيها مواضيع العلم الإلهي، وجب أيضاً أن تُدمج "صناعة المنطق" في علومهم بعد أن تنتشر بينهم كتب هذا الفن من الحكمة.

٣٠- **المدخل**، ص ٨.

الانكسار المراوغ للعقلانية : من ابن رشد إلى ابن خلدون

علي مبروك

في رواية تفيض رموزاً ودلالات يصور ابن عربي مشهد نقل رفات ابن رشد من مراكش إلى قرطبة، سارداً: "أنه لما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف، ومعي الأديب أبو الحسن محمد بن جبير، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام، وهذه أعماله - يعني تواليفه... فقيدتها عندي موعظة وتذكرة... وقلنا في ذلك:

هذا الإمام، وهذه أعماله...ياليت شعري، هل آتت آماله؟ (١)

ورغم أن الحيرة - لا جدال - هي الدلالة المباشرة لسؤال الختام، فإن قراءة لما أورده ابن عربي عن جملة لقاءاته بابن رشد، سابقاً على هذا النص الفريد، إنما تكشف، لاعن حيرته إزاء ابن رشد وخطابه، بل عن وعيه الحاد بأن شيئا من آمال ابن رشد لم يؤت ألبته، وأن خطابه لم ينتج أبداً. إذ تكشف القراءة، لا عن مجرد إستخفاف "الشيخ الأكبر" بابن رشد وخطابه، بل تكشف - وهو الأهم - عن اهتزاز ثقة ابن رشد، هو نفسه، في قوة خطابه... وذلك من حيث خرج من لقائه الأول بابن عربي - الذي كان آنذاك "صبياً ما بقل وجهه، ولا طَر شاربه"- وقد "شك فيما عنده ": الأمر الذي دعاه لطلب اللقاء ثانية "ليعرض [والرواية لابن عربي بالطبع] ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟"... وإذ تحقق ابن عربي، في النهاية، من أن "ما عند [ابن رشد] غير مُراد لما نحن عليه"(٢)، فإنه يؤكد بذلك على أن دلالة السؤال، الذي يختتم به نصه السابق، إنما تتجاوز "النفسي" إلى "المعرفي": وبمعنى أنها تتجاوز مجرد التعبير عن الحيرة، إلى القصد إلى جعل ابن رشد موضوعاً لخطاب مفتوح أبداً: وأعني خطاباً يتجاوز حدود السائد والمستقر، إلى صيرورة التأويل والفهم المستمر. وليس من شك في أن هذا القصد إلى فتح أفق السؤال حول ابن رشد، إنما ينطوي على دلالة جوهرية بالنسبة لواقع الدرس الرشدي الراهن، وخصوصاً بعد أن انتهى هذا الدرس إلى ما يشبه الجمود والقطيعة.

والحق أنه يلزم التنويه هنا بأن ما يبدو من وعي ابن عربي بحدود الخطاب الرشدي وعجزه عن إختراق بناء الثقافة، إنما يتبلور، لا من النص الصريح لعباراته السابقة فقط، بل

ومن تصويره الرمزي الفريد لمشهد نقل رفات ابن رشد من جنوب المتوسط (مراكش) إلى شماله (قرطبة)، وذلك من حيث أن الرفات لم يكن وحده الذي غادر عبر البحر، بل كانت النصوص أيضاً قد غادرت في معيته، لأنها "جُعلت تعادله من الجانب الآخر". وهنا فإنه إذا كان للمرء أن يتحقق من أن تواليف ابن رشد ونصوصه كانت من الضخامة والثقل بحيث أمكنها أن تعادل رفاته على الدابة، فإن له أن يعجب، لا محالة، لأن أحداً من ناقلي الرفات لم يفطن إلى أن شيئاً كالحجر مثلاً، وليس النصوص، كان يمكن أن يعادله على الدابة. بل إنه قد يجوز للمرء، بعد ذلك، أن يتجاوز العجب إلى السؤال عن السبب في إختيار النصوص الرشدية بالذات، لتشارك الرفات رحلته عبر المتوسط، وخصوصاً أن الوقت قد كان كافياً تماماً للتفكير في شيء يعادله غير النصوص، لأن نقله إلى قرطبة قد تم بعد ثلاثة شهور من الدفن في مراكش. وإذ يبدو، هكذا، أن القوم لم يكونوا في عجلة من أمرهم، فيعادلوا الرفات بما طالته أيديهم من نصوص الرجل، فإن ذلك يحيل إلى أن الأمر قد كان مقصوداً منهم تماماً، وذلك لا كأفراد بالطبع، بل كذوات أنتجها نظام ثقافة ما: وبمعنى أن الأمر – في رحلة النصوص مع الرفات – يتجاوز مجرد كونه مصادفة إلى كونه آلية واعية يحقق بها نظام الثقافة السائدة استبعاده لنصوص لم تنتج في حقله؛ أو أنه الإحساس بموت النصوص أيضاً هو ما دفع القائمين بالأمر إلى معادلة الرفات بها في رحلته عبر البحر، وبحيث يبدو، في النهاية، وكأن جثة (هي النصوص) في جانب، تعادل جثة (هي الجسد) على الجانب الآخر.

ولعله يُلاحظ على هذا التصوير الرمزي أنه يؤسس لما صار إليه الكثيرون من باحثي ابن رشد، فيما بعد، من أن السواحل الجنوبية للمتوسط- حيث ديار الإسلام - لم تتسع لنصوص خطابه العقلاني، التي أثمرت - في المقابل - على سواحله الشمالية، حتى لقد راحت هذه النصوص تؤسس لعقلانية أوروبا الناهضة في الشمال. وهنا فإن ثمة من يبالغ فيختزل التقدم الأوروبي بأسره في مجرد التعرف على ابن رشد وتأسي خطاه، فيما يختزل الانحدار الإسلامي المقابل في التنكر له والجهل برؤاه[٣]. لقد ابتدأ إذن تبلور ما أسماه البعض "مفارقة ابن رشد" التي تلخص مصيره المتباين في العالمين الإسلامي والأوروبي. وتعني "المفارقة" أنه في حين تضاءل إنتاج النصوص الرشدية وانعدمت فاعليتها، على نحو يكاد يكون تاماً، في العالم الإسلامي، فإن هذه النصوص نفسها قد كانت - حسب القائلين بالمفارقة الرشدية - "قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً، وهذا ما حدث بالفعل، ولكن في أوروبا حيث انتقلت، وليس في العالم الإسلامي حيث إختنقت في مهدها، ولم يتردد لصيحتها الأولى، صيحة الميلاد، أي صدى إلى اليوم"[٤]. وإذن فإن ثمة الاتفاق حديثاً (وحتى قديماً) على أن خطاب ابن رشد لم يُنتج البتة في سياق الثقافة العربية الإسلامية، وأنه قد أنتج فقط على الجانب الآخر من البحر الفالق بين سياقين حضاريين مختلفين؛ ذلك البحر الذي يكشف تاريخه عن دراما ممتدة للصراع بين شاطئيه (الشمالي والجنوبي) يحكمها قانون تاريخي، ولعله أيضاً معرفي، يقضي بأن التراجع والانحسار على أحدهما، يعكس التمدد والازدهار على الشاطيء الآخر.

وإذا كان قد بدا أن هذه "المفارقة" هي مجمل الكشف الذي توقف عنده الدرس الرشدي، قابلاً به، ورافضاً للتفكير فيه والسؤال عن حقيقته، فإن الأمر يقتضي ضرورة استئناف المسيرة التي ابتدأها ابن عربي منذ قرون، وأعني بها مسيرة السؤال. لكنه السؤال، هذه المرة، عن عوائق إنتاج النصوص الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية من جهة، وعن

مدى إنتاجها حقاً في سياق العقلانية الأوروبية الحديثة من جهة أخرى.

وهنا فإن التسلط (بشكليه الديني والسياسي) هو ما يُشار إليه باعتباره أهم عوائق إنتاج العقلانية الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية. وهكذا فإن السبب في انهيار العقلانية المغربية الأندلسية - والرشدية ذروتها - هو انهيار سلطة "الدولة الموحدية" التي كرست هذه العقلانية واتخذتها قاعدة لها، حيث حلت محلها سلطة "الدولة المرينية" التي اتخذت قاعدتها السياسية من أهل التصوف والعرفان، فراحت تتسلط بالتالي ضد أهل العقل والبرهان [٥]. ولقد اختفى تماماً أي أثر لابن رشد ونصوصه، ضمن هذا السياق بالذات. ومن المفارقات أن هذا التفسير لإخفاق الرشدية، في السياق العربي الإسلامي، بهيمنة التسلط، سرعان ما ينقلب إلى حجة مضادة لما يردده القائلون به، من إنتاج هذه الرشدية ذاتها في سياق العقلانية الأوروبية الحديثة. ذلك أنه إذا كان التسلط هو علة إخفاق الرشدية في جانب، فقد كان يلزم أن يكون نقيضه هو علة إنتاجها على الجانب الآخر. لكنه يبدو أن التسلط، في السياق الأوروبي، لم يكن عائقاً أمام تبلور العقلانية، بقدر ما كان أحد أهم عوامل تبلورها، وذلك من حيث تبدو العقلانية، في جوهرها، صيرورة تحرر من كل ضروب القسر والإخضاع الخارجي، حتى لقد بدا أن تقدماً في مسار العقلانية، إنما يحيل بالضرورة إلى تقدم مماثل في مسار الحرية. ولعل ذلك يحيل إلى أن التسلط يبدو داخلاً في تركيب هذه العقلانية، لأنها تفترض وجوده وتنبني عليه؛ الأمر الذي يعني أن حضورها يكون أكثر ضرورة ومنطقية، كلما ازداد التسلط ضراوة ووحشية. ولهذا فإنه من دون أن تبني العقلانية نفسها في قلب معركة حقيقية مع كل نقائضها (والتسلط أهمها لا محالة)، فإنها تكون عقلانية هشة ومصطنعة، تترك الميدان عند أول مواجهة. وربما كان ذلك جوهر ما جرى للعقلانية الرشدية. إذ العقلانية، أبداً، لا تتبلور في فضاء أو وسط شفاف يخلو من كل ضروب التحدي والمعاندة، بل إنها تتبلور حقاً في سياق بالغ الكثافة والقتامة، وذلك من خلال سعيها بالطبع إلى مقاومته وزحزحته وتخطيه.

وهكذا فإن الاختزال المبسط لعوائق انتاج الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية، في مجرد التسلط، يؤول - رغم فعاليته بالطبع - إلى خلخلة القطع بإنتاجها في سياق العقلانية الأوروبية الحديثة، وذلك من حيث أن هذه العقلانية قد وجدت حافزها، لا عائقها، فيما أعاق الرشدية عن الإنتاج في الثقافة العربية الإسلامية. وإذا كان ذلك يدفع، لا محالة، إلى ضرورة التفكير في عوائق أخرى لإنتاج الرشدية في الثقافة العربية غير مجرد التسلط، فإنه يدفع - قبلاً - إلى السؤال عن مدى إنتاج الرشدية حقاً في العقلانية الأوروبية الحديثة.

وهنا فإنه إذا كان ليس لأحد أن يجادل في أن الرشدية قد انتقلت إلى أوروبا، وأنها كانت قادرة على طرق آفاق جديدة هناك، بإعتبار أن ذلك هو ماحدث بالفعل، فإنه يلزم الوعي بأن ذلك كله قد حدث، أساساً، ضمن سياق مغاير لذلك الذي يجري الإلحاح عليه؛ وأعني أنه قد تحقق ضمن سياق الفلسفة المدرسية الوسيطة التي قطعت معها العقلانية الحديثة على نحو يكاد يكون تاماً. ولهذا فإنه إذا كانت "فلسفة ابن رشد قد تحملت هجمات أنصار أفلاطون واللاهوتيين ومجمعي لا تران وترانته، واضطهاد ديوان التفتيش، وردت الجميع على أعقابهم خاسرين، فإنها لم تستطع التغلب على الفلسفة الحديثة الجديدة المبنية على التجربة والامتحان والمشاهدة"[٦]. ولعل هذا العجز في مواجهة الفلسفة الحديثة يرتبط

بأنه فيما كان حضور ابن رشد في الفلسفة المدرسية ينطوي على التكريس الكامل للأرسطية، وذلك بوصفه يمثل فيها - وحسب اللقب الرسمي الذي منحته له جامعة بادو - "روح أرسطو وعقله"[٧]، فإن العقلانية الحديثة تمثل تجاوزاً للأرسطية وسعياً إلى تحطيمها. وهكذا فإنه فيما لا تعرف الرشدية إلا مجرد العودة إلى ماتتصوره تقليداً أرسطياً أصلياً، وذلك تكريساً لسلطة النص الأرسطي كأصل لا سبيل إلى تجاوزه، لأنه " منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية"[٨]، فإن العقلانية الحديثة لا تعرف - ابتداءً من طبيعتها الجدلية - إلا التجاوز والتخطي لكل المعارف والأصول، وذلك عبر استيعابها أولاً بالطبع. وإذن فإن حضور الرشدية في الفلسفة المدرسية لا يمكن أن يعني حضورها في العقلانية الحديثة، وذلك إلا أن يكون القائلون بهذا الحضور - وهم دعاة مفهوم "القطيعة المعرفية" - قد تجاهلوا مفهومهم الأثير في هذا السياق الذي يقتضيه تماماً، لأنه يعيق انتاج فكرتهم عن الحضور الطاغي لابن رشد في العقلانية الحديثة، فيفترضون بدلاً منه ضرباً من الاستمرار والتواصل بين الفلسفة المدرسية والعقلانية الحديثة ليستمر الحضور الرشدي ويتواصل تأثيره. وهنا فإنه إذا كان القول بالحضور الرشدي في العقلانية الحديثة يؤدي إلى تجاهل أحد أهم المفاهيم الإبستمولوجية التي تنتظم العلاقة بين الفلسفة المدرسية والعقلانية الحديثة (وأعني به مفهوم القطيعة)، فإن ذلك يعني أن هذا القول هو أدنى إلى القول الإيديولوجي منه إلى القول الإبستمولوجي. وهنا فإن الإيديولوجا تتبدى في السعي إلى جعل ابن رشد حاضراً بقوة في بناء العقلانية الأوروبية الحديثة، لتبرير السعي الراهن إلى نقل المشروع الثقافي الغربي، باعتباره - كما يقال - مجرد ترجمة للحدوس الأصلية لابن رشد. وأعني أنها الأيديولوجيا التي تحاول تبرير نقلها الراهن عن الغرب، وتبعيتها الكاملة له، بالتخفي خلف شعارات من قبيل التواصل الحضاري والمعرفي الذي يجعل المشروع الثقافي الغربي مجرد ترجمة لحدوس رشدية، وذلك حتى يبدو النقل الراهن عن الغرب مجرد استعادة لتلك الحدوس الأصلية التي سبق له استعارتها منا[٩]. وليس من شك في أن هذا الخطاب حول ابن رشد، ليس بخطاب معرفي أبداً، بل إنها الإيديولوجيا المعاصرة توجه هذا الخطاب وتستخدمه.

والحق أن التوجيه الأيديولوجي للخطاب الراهن حول ابن رشد، إنما يتجاوز ذلك إلى توجيه القول بالتسلط كعائق لإنتاج الرشدية في الثقافة العربية الإسلامية. إذ يبدو أنها الأيديولوجيا المعاصرة التي تعلق إخفاق ما تسميه عقلانيتها على مشجب التسلط، هي التي تلح على اختزال عوائق إنتاج الرشدية في مجرد التسلط. وهكذا فإن القول بالتسلط كعائق لإنتاج العقلانية على العموم، لا يتبلور- في هذا السياق - لتفسير إخفاق العقلانية الرشدية فقط، بل - والأهم - لتبرير إخفاق العقلانية المعاصرة على نحو أساسي. وهنا فإنه إذا كان القول بالتسلط - كعائق لإنتاج العقلانية - يؤول إلى توجيه التفكير بعيداً عن أي عوائق ذاتية تنطوي عليها، فإن ذلك يعني أنه السعي - من هذه الإيديولوجيا بالطبع - إلى تبرئة العقلانية من أي قصور ذاتي، وبحيث لا يبقى إلا التفكير في السياسة كعائق خارجي يحول دون إنتاج العقلانية، ودون أن تكون هذه العقلانية موضع أي مساءلة أو انتقاد. والحق أنه لا سبيل إلى إنتاج وعي معرفي بعوائق إنتاج الرشدية، إلا عبر تجاوز هذا الخطاب الإيديولوجي الذي يعيق إنتاج معرفة حقة بابن رشد وخطابه.

ولعل نقطة البدء في السعي إلى إنتاج وعي معرفي بعوائق إنتاج الرشدية، إنما تنطلق من ملاحظة الارتباط الحاسم للرشدية بالسلطة[١٠]، وإلى حد تصورها مجرد "عمل

أمرت به الدولة"[١١]. ويبدو أن هذا الارتباط هو - في العمق - الأصل في اختزال عوائق إنتاجها إسلاميا في مجرد التسلط، وذلك من حيث إنه إذا كانت الرشدية لا تجد ما يؤسسها إلا فيما هو سياسي، فإن أحداً لن يقرأ عوائق إنتاجها إلا فيما هو سياسي أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الأمر - فيما يتعلق بالرشدية - يتبلور في أن السلطة كانت سندها الأوحد (وعلى نحو يُذكر بالحداثة العربية المعاصرة التي لا تجد سندها أيضاً، إلا في أن تحرسها الدولة الراهنة بالمدافع والهراوات)، وأما حين تراجع دور السلطة كسند، فقد تبلور النظر إليها كعائق، الأمر الذي يعني أن المأزق الحقيقي للخطاب الرشدي ليس في التسلط، بقدر ما هو في ارتباطه الحاسم بالسلطة[١٢]، وذلك على النحو الذي جعله أدنى إلى أن يكون - بتعبير معاصر - "خطاب دولة" لا "خطاب مجتمع". وهكذا فإن السياسة - وكالحال في الخطاب العربي المعاصر - هي التي توجه الخطاب الرشدي، وبكيفية يبدو معها مجرد مطية مبتذلة لها[١٣]. ولعل هذا التماثل بين الخطابين؛ وأعني في كونهما خطابات سلطة، إنما يتأتى من كونهما يتبلوران معاً من أصول مستعارة، وأن الإخفاق هو المصير الملازم لأي خطاب مستعار مالم تدعمه سلطة خارجية وتدافع عنه. وهنا فإن سلطة ما لن تدعم مثل هذا الخطاب ما لم يكن خاضعاً لها على نحو تام؛ حيث العلاقة بينهما تكون - ضمن سياق الاستعارة - ذات طبيعة براجماتية هشة، لا يملك فيها الخطاب أن يوجد، إلا بقدر ما يحيل نفسه إلى مجرد أداة للسلطة. بل إنه يبدو أن وعي الخطاب بأصوله المستعارة، كان يجبره أحياناً على التحول من أداة للسلطة إلى لعبة في يدها. والحق أن هذا الخضوع لسلطة السياسة لم يكن، في كلا الخطابين (الرشدي والمعاصر) مجرد أمر خارجي عارض؛ بل إنه قد انعكس بقوة على طبيعة بنائهما الباطني الخاص. ذلك أنه إذا كانت السلطة - أي سلطة - تفترض ضرباً من الانقسام بين أعلى وأدنى، وضرباً من التراتب يكرس خضوع الأدنى للأعلى، فإن ذلك قد انعكس على بناء الخطاب الرشدي على نحو لافت. إذ يبدو أن نظرية التأويل التي بلور حولها ابن رشد خطابه المتأخر[١٤]، إنما تنبني بأسرها ابتداءً من هذا الانقسام والتراتب.

فإذ التأويل، على العموم، يفترض تصوراً للمعنى في النص، تكويناً تاريخياً مشروطاً بصيرورة الوعي الإنساني في العالم، وليس معطىً مطلقاً يفرض نفسه قسراً على الوعي من خارجه، فإن نقطة البدء فيه إنما تكون، هكذا، من النص، لكن لا بوصفه بنية مغلقة على نفسها، بل بوصفه إطاراً ينفتح على العالم فيسعه ويتسع به في آن معاً؛ الأمر الذي يحيل إلى تصور النص مشحوناً بفيض من الدلالات والرموز التي تسمح له بهذا الانفتاح على العالم، والتي ينطوي عليها النص، لا ساكنة متجاورة، بل متداخلة متفاعلة. إذ فيما يحيل سكون الدلالات وتجاورها إلى بناء متصدع ومنقسم على ذاته، وبما يلاشي حضوره كنص، فإن ما بينها من التداخل والتفاعل يحيل، في المقابل، إلى نص لا تلغي وحدته ما ينطوي عليه من ثراء وتنوع يسمح له بالتفتح وتجاوز ذاته على نحو دائم.

وإذا كان يبدو هكذا، أن تصور الدلالات، داخل النص، ساكنة ومتجارة، إنما يؤول إلى إهدار وحدته، وتلاشيه كنص، فإنه يلزم التنويه بأن نقطة البدء في هذا التصور السكوني، إنما تكون من خارج النص، وأعني من تصور البشر الذين ينقسمون خارجه إلى مراتب معرفية تقوم، بدورها، على السكون والتجاور؛ الأمر الذي يعني أن الأصل في انقسامها ليس تاريخياً، وذلك من حيث أن هذا التراتب المعرفي التجاوري، لا يكشف عن تصور الوعي الإنساني كبنية تكوينية تحقق اكتمالها عبر مراحل معرفية تتعاقب تاريخياً،

بل يجعله اشبه بالبنية المعطاة التي تتجاور فيها ظواهر الوعي آنياً، وذلك كالحال في الطبيعة التي تتجاور فيها الظواهر. ولعل تأويلاً يقوم على هذا التصور للوعي إنما يفقد جوهره الإنساني والتاريخي، وذلك من حيث إنه يقوم - والحال كذلك - على الانقسام بوصفه واقعة أولى لا سبيل إلا إلى تكريسها والاحتفاظ بها، وليس تخطيها ورفعها؛ الأمر الذي إذا كان يتسق مع نظام للسلطة يقوم على تكريس الإنقسام، فإنه يتنكر، لا محالة، للتاريخ الذي يقوم في جوهره على التجاوز والتخطي اللذين يعدان جوهر الوجود الإنساني كذلك. وهكذا فإنه لا سبيل إلى بناء التأويل - كفعالية إنسانية خلاقة - إلا ابتداءً من النص ذاته، وإلا فإن الأمر يؤول، لا إلى مجرد تفتيت النص وتصدعه، بل وإلى إهدار الجوهر الانساني والتاريخي للتأويل ذاته. حقا، إن التأويل يكون مشروطاً، عند لحظة ما، بصيرورة الوعي الإنساني في العالم، لكنه يبقى أن نقطة البدء الجوهرية فيه تكون دائماً من داخل النص، لا من خارجه.

والملاحظ أن نقطة البدء في نظرية التأويل عند ابن رشد، تنطلق، لا من النص ذاته، بل من خارجه. ذلك أنه إذا كان الأساس الذي يسمح بانبثاق التأويل في الثقافة العربية الإسلامية، هو تصور النص (القرآني) يحقق انفتاحه على العالم عبر انطوائه على ظاهر وباطن، فإن هذا التصور للنص منطوياً على ظاهر وباطن، لا يتحقق عند ابن رشد ابتداءً من طبيعته الخاصة كبنية لغوية في الأساس، بل من انقسام الناس خارجه [١٥]؛ حيث "السبب في ورود الشرع (أو النص) فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق"[١٦]. وهنا فإنه إذا كان التأويل إنما يجد ما يؤسسه في اختلاف الفطر وتباين القرائح، فإن الاختلاف لا ينبني عند ابن رشد، على تصور الوعي الانساني بنيةً متطوره في التاريخ، بل على تصور " طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"[١٧]. وهكذا فإن الأمر يتجاوز الاختلاف بما ينطوي عليه من دلالة تاريخية، إلى الانقسام بما ينطوي عليه من دلالة تكاد أن تكون طبيعية، وذلك من حيث يتصوره ابن رشد جزءاً من طباع الناس، وليس جزءاً من بناء التاريخ؛ وأعني - بعبارة أخرى - أن ابن رشد لا يرى في طرق التصديق (خطابيه وجدلية وبرهانية)مراحل في بنية الوعي تتعاقب تاريخياً، بل مجرد مظاهر للوعي(أو بالأحرى طباع) تتجاور آنياً؛ الأمر الذي يكشف عن أن ابن رشد كان يفكر، لا في سياق تاريخي، بل في سياق سكوني شبه طبيعي[١٨]. وهنا فإنه إذا كان تصور الانقسام هكذا؛ أعني على نحو طبيعي، لا تاريخي، إنما يقصد إلى تثبيته وتكريسه[١٩]، فإن ذلك يعني أن تأويلاً ينبني عليه لابد أن يكون جزءاً من "خطاب سلطة"، وذلك من حيث لا يستهدف تحرير النص من كل سلطة خارجه، تسعى إلى إحتيازه والهيمنة عليه وبه، بقدر ما يستهدف بالذات تكريس تلك السلطة خارجه. ولعل ذلك يحيل إلى أن الأمر فيما يخص التأويل الرشدي، لا يتعلق "بتعددية" المعنى، بقدر ما يتعلق أساساً "بتراتبية" المعنى؛ تلك التراتبية التي لابد أن تجد ما يؤسسها خارج النص، وبالذات فيما صار إليه ابن رشد من تفاضل الناس في طرق التصديق تفاضلاً يكون فيه الخواص أو أهل التأويل في الأعلى لأنهم "الراسخون في العلم... الذين يملكون مزية تصديق توجب لهم من الإيمان بالله ما لا يوجد عند غيرهم، وهو الإيمان الذي يكون من قبل البرهان"[٢٠]، وأما

الجمهور أو العوام فإنهم ينحدرون في الأدنى "لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية، ولا يجوز أن يعلموا التأويل"[٢١]، وذلك "لأنه ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين"[٢٢]. ويأتي أهل الجدل بين الفريقين، لأنهم وإن تجاوزوا مرتبة العوام، فإن طرقهم "ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك ما يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان"[٢٣]. وهكذا يتراتب البشر - ابتداءً من تراتب الطرق - في نظام هيراركي صارم يكرس سيطرة الأعلى وخضوع الأدنى على نحو تام. وضمن هذا النظام الهيراركي، فإن الأعلى يستمد سيطرته مما يحوزه من المعارف والتأويلات، فيما يُستفاد خضوع الأدنى من فقره لهذه المعارف بالطبع. وإذن فإنها ثنائية القامع/ المقموع تأخذ شكل ثنائية العارف/ غير العارف، أو أهل التأويل/ الجمهور بلغة ابن رشد. وإذا كان العارف - ضمن هذه الثنائية - لا يقنع بمجرد تحقيق سيطرته عبر احتيازه للمعرفة، بل يطمح إلى تأبيد هذه السيطرة عبر تعمد حجب معرفته عن الآخر (موضوع سيطرته)، فإن في ذلك تفسيراً لما صار إليه ابن رشد من أنه "ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه...[وأن] التأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية [الموضوعة للجمهور]... [بل] يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان"[٢٤]. ولهذا فإن انسراب بعض التأويلات إلى الكتب غير البرهانية [التي قد يتداولها من ليس من أهل البرهان] كان لا بد أن يدفع ابن رشد إلى القطع بأنه: "يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن هذه الكتب التي تتضمن هذا العلم"[٢٥]؛ الأمر الذي يعني أنه لا سبيل أبداً إلى كسر احتكار التأويل، توطئة لكسر هيمنة محتكريه. وأعني أنه السعي إلى تأبيد هيمنة أهل التأويل على الجمهور عبر دروب من "المنع والرقابة" ينتجها ابن رشد من خلال جملة آليات تتصاعد من إسباغ نوع من الأصالة والقدسية على هذه "الممارسة الرقابية"، وذلك بالنظر إليها كفعل يدين بأصله للسلف، حيث "إن الصدر الأول (للإسلام) إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى، لأن من كان منهم وقف على التأويل، لم يرَ أن يصرح به"[٢٦]، إلى اعتبار الخروج عنها، بالتصريح والإفشاء، مما يؤول بصاحبه إلى الكفر، لأن " من أفشى التأويل (لمن ليس أهلاً له)، فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر لا محالة"[٢٧]. وهكذا لا يفعل ابن رشد إلا استخدام آليتي الترغيب (بالإنتماء إلى السلف أهل التقوى والفضيلة). والترهيب (بالارتماء في أحضان الكفر والرذيلة)، لتأبيد قمع الجمهور وإخضاعه من جهة، وإحتكار التأويل والهيمنة من جهة أخرى.

وبالرغم من الحرص الرشدي على إخفاء هذه الممارسة الرقابية خلف الادعاء النبيل بالخوف على الجمهور من الضياع لأن إفشاء التأويل"يكون سبباً لهلاك الجمهور في الدنيا والآخرة"[٢٨]، فإنه يبقى أن هذه الممارسة تتبلور كجزء من آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة المهيمنة مكرسة لضرب من التسلط والاستبداد المعرفي، هو - في العمق - أحد أهم أقنعة الاستبداد السياسي. ولعل ذلك يعني أن الرشدية لم تكن ضحية الاستبداد، بقدر ما كانت أحد روافده، لأنها - وبصرف النظر عن مضمونها المعرفي - قد راحت تنبني وتؤسس نظامها حسب أصوله وقواعده.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التأويل يستحيل - تبعاً لذلك - من ممارسة مفتوحة ينفتح فيها النص على العالم بتوسط الذات، إلى ممارسة مغلقة ينحبس فيها النص في ثنايا الذات،

التي تستولي عليه وتستخدمه لحسابها في إنتاج ما يمكن اعتباره كهنوتاً معرفياً تتخفى وراءه خالقة أسطورتها الخاصة، فإن ذلك يحيل إلى أن بناء التأويل الرشدي لا يختلف البتة عن بناء أحد أكثر التأويلات سرية ودنواً من الكهنوتية في الثقافة الإسلامية، وأعني به التأويل الشيعي، وذلك من حيث يستحيل كلاهما إلى نص سري مغلق، يحتجب في دائرة "المضنون به على غير أهله"؛ تلك الدائرة الواسعة التي يبدو أن معظم تيارات الثقافة الإسلامية، حتى أكثرها ادعاءً للعقلانية، لم تفلت من التفكير طبقاً لقواعدها والانبناء حسب نظامها؛ الأمر الذي يعني أنها كانت ثقافة هيمنة وإخضاع في العمق. وهكذا فإذ التأويل الشيعي هو خطاب "مخصوص، لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل"[٢٩]، وذلك لأنه "حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب، ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن"[٣٠]، فإن التأويل الرشدي، وحسبما لاح آنفاً، هو بدوره خطاب "خص الله به العلماء أو الخواص، وهم أقل الناس"[٣١]، لأنه بالمثل حديث صعب لا يقدر عليه الجمهور، بل إنه يكون سبب هلاكهم. وإذن فإنه الخطاب الواحد عن خصوصية التأويل، بسبب صعوبته وعدم القدرة على إحتماله.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن تباين المضمون المعرفي بين كلا التأويلين (الشيعي والرشدي) لم يحل دون انبنائهما حسب نظام واحد، فإن ذلك يؤول إلى استحالة الإحتجاج بأن المضمون العقلي للتأويل الرشدي لا بد أن يمايزه عن التأويل الشيعي بما ينطوي عليه من مضمون باطني سري، حيث الأمر يتعلق بمستوى في التحليل يتجاوز مضمون الخطاب إلى نظامه الباطن الذي يتبدى واحدا في كلا الخطابين (الرشدي والشيعي)؛ وبمعنى أنهما يتكشفان عن نفس التبلور للتأويل على التراتب والسعي إلى تكريس الهيمنة والإخضاع. ومن هنا فإنه إذا كان بناء التأويل الشيعي يتكشف، رغم مضمونه الثوري المعارض، عن كونه يعكس نظاماً للسلطة، فإن الأمر نفسه ينطبق على التأويل الرشدي، الذي يتكشف بدوره - ورغم مضمونه العقلي، عن نفس نظام السلطة[٣٢].

ومن المفارقات أن الرشدية كخطاب سلطة قد خضعت لتوجيه خطاب السلطة الأهم في الثقافة الإسلامية؛ وأعني به الخطاب الأشعري بالطبع، وذلك من حيث أن آليات الانقسام والتراتب والإلجام والإسكات، التي بنى عليها ابن رشد نظريته التأويلية، إنما تبلورت أساساً في إطار الخطاب الأشعري. وضمن هذا السياق، فإن نصوص الغزالي كانت، من بين النصوص الأشعرية على نحو خاص، هي التي راحت نصوص ابن رشد تتناص معها؛[٣٣] وأعني أنه يمكن الحديث، هنا، عن ضرب من التوازي بين نص الغزالي **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، وبين نص ابن رشد **فصل المقال**، وذلك من حيث يتجاوز الأمر مجرد الاستعارة المباشرة لبعض عناصر البناء التأويلي من نص الغزالي، إلى القصد إلى تكريس ضرب من التسامح بإزاء أهل التأويل، يسعى إليه النصان معاً. وأما فيما يتعلق بآليات الإلجام والإسكات، فإنها تدين بأصلها المباشر إلى نص الغزالي **إلجام العوام عن علم الكلام** ويوازيه عند ابن رشد نصه الأشهر **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة**، والذي يمكن إعتباره - وحسب مجرد عنوانه - نصاً في إلجام الجمهور عن علم التأويل.[٣٤]

وأخيراً فإنه يمكن الإلماح، ضمن سياق التوجيه الأشعري للرشدية، إلى أن سعي ابن رشد لتكريس سلطة النص الأرسطي، لا يختلف البتة - وفيما يتعلق بنظام الخطاب بالطبع -

عن التكريس الأشعري لسلطة النص - الوحي. إذ ثمة في الحالين ذلك التكريس لسلطة النص كأصل لا سبيل إلا إلى إحتذائه وتكراره، وليس تجاوزه عبر تحويله إلى بناء يسع العالم ويتسع به في آن معاً. وهنا فإن الكثيرين من باحثي ابن رشد قد لاحظوا أنه كان يتابع النص الأرسطي، حتى في العديد من المواقف التي يبدو خرق العقل فيها واضحاً؛ الأمر الذي يعني أنه لا يفعل إلا أن يمارس كأشعري لا يعرف إلا الإعلاء من شأن سلطة النقل على العقل.

وهنا فإنه إذا كان يمكن القول بأن ابن رشد قد راح، واعياً، يستعير آليات الخطاب الأشعري المهيمن لتكييف عقلانيته، التي يناهض بها هذا الخطاب بالذات، فإنه يبدو أن هذا الخطاب قد راح ينتقم لنفسه بأن أعاد إنتاج هذه العقلانية المغايرة له على حسب نظامه، فأعاقها عن الإنتاج تماماً، بل ولعله قد أحالها بذلك من أداة إزاحة وخلخلة، إلى أداة تكريس ومساندة. وهكذا فإن معضلة الرشدية الحقة، إنما هي معضلة المضمون الذي راح يتشكل بحسب النظام السائد داخل الثقافة المهيمنة، فأعاقه ذلك التشكل عن الإنتاج الفعال داخل هذه الثقافة، وذلك بصرف النظر عن مدى تعارض هذا المضمون مع المضمون الأصلي لذلك النظام السائد داخل الثقافة. وهنا فإنه إذا كان يبدو أن العقلانية قد أدركت عدم فاعليتها داخل الثقافة إلا بأن تتخذ من الأشعرية قناعاً، فإنه لن يكون غريباً أن تستحيل هذه العقلانية نفسها إلى مجرد قناع للأشعرية... وذلك ما سيحدث مع ابن خلدون(٣٥)؛ الأمر الذي يعني أنه الانتقال من الأشعرية كقناع للعقلانية عند ابن رشد، إلى العقلانية كقناع للأشعرية عند ابن خلدون، وعلى النحو الذي يكمل دائرة انكسار هذه العقلانية على نحو يكاد يكون تاماً.

من ابن رشد إلى ابن خلدون أو العقلانية قناعاً:

لعل قراءة لإبن خلدون تعاكس السائد والمستقر في أغلب الدراسات الخلدونية، يلزمها التنويه أولاً، بأن النص الخلدوني - وككل النصوص المؤسسة - ينطوي، لا على صعيد بنية مفاهيمه فقط، بل وبنيته اللغوية أيضاً(٣٦)، على ما يجعله إطاراً لضروب من القراءة والتأويل تتنوع إلى حد التباين، وتتباين، أحياناً، إلى حد التناقض؛ وأعني أن النص، وبما ينطوي عليه من ثراء ظاهر(٣٧)، يعد واحداً من تلك النصوص المولِّدة لما يتجاوز منطوقها المباشر. وإذ يعني ذلك أن ثمة ما هو مسكوت عنه داخل النص الخلدوني يبرر تولُّد التأويلات وتعددها، فإن هذا المسكوت عنه لا يمكن التماسه البتة، أو النطق به من خارج جملة السياقات المنتجة للنص؛ وأعني أن القراءة الأكثر علمية وإحكاماً ستكون هي تلك الأكثر قدرة على رد النص إلى سياقه التاريخي(الذي ينطوي على جملة الشروط المحددة لعملية إنتاجه تاريخياً)، وإلى أفقه المعرفي(الذي يعين حدود المسموح وغير المسموح التفكير فيه)، وإلا فإن الاجتزاء والتعسف يكون - فيما سيظهر - قدر أي قراءة تضع النص في سياق تاريخي ومعرفي مغاير. والملاحظ أن العديد من محاولات قراءة النص الخلدوني، والتماس المسكوت عنه فيه، قد راحت تقرأه ضمن سياق تاريخي ومعرفي لا ينتمي إليه؛ وهي قراءة راح فيها ابن خلدون ينطق بآراء كونت ومونتسكيو وماركس وغيرهم، وراحت مصطلحاته تتلبس بمعان ودلالات تبلورت فقط في سياق معرفي معاصر، ولم تكن قد

تحددت في عصر ابن خلدون نفسه[٣٨]. ولقد راح النص الخلدوني، ضمن هذه القراءة، يتضمن طموحاً إلى بناء جملة مفاهيم يفلسف بها التاريخ العام للإنسانية (رغم أن ابن خلدون نفسه قد أكد أن مجال تفكيره التاريخي يقف عند حدود التجربة الإسلامية على العموم، والتجربة المغربية الأندلسية خاصة)[٣٩]، وهو جهاز يتسع لمفاهيم جعلت ابن خلدون، عند البعض، أحد أهم رواد المادية التاريخية[٤٠].

واللافت أن كل القراءات للنص الخلدوني خارج سياقه الخاص قد انتهت، حين أدركت في النص ما يناقض إنتماءه إلى السياق المعاصر الذي تفرضه عليه، إلى أن هذا النقيض يعد إستطراداً زائداً على الروح العلمية أو العقلانية **للمقدمة**، وغريباً عنها؛ إذ "الترابط المنطقي الفريد الملاحظ في **المقدمة** هو من العمق والدقة بحيث يصبح من حق الباحث - لاسيما في حالة اعتماده هذا الترابط كأساس لبنية **المقدمة** الداخلية، وكمحك لتقويمها - حتى التشكيك بعائدية بعض أجزائها إلى ابن خلدون شخصياً، مهما حاول البعض تصوير جزء **المقدمة** الذي يعالج قضايا النبوة والكهانة والرؤية، وكأنه ظاهرة اعتيادية وطبيعية فيها، فإن هذا الجزء يبقى نوتة نشاز في مجمل هارموني **المقدمة**، جسما غريبا عنها، وعنصرا دخيلا عليها"[٤١]. وإذا كان الاستبعاد لأجزاء من النص يبدو، هكذا، عملاً يفرضه الترابط المنطقي له، فإن ثمة من راح، في المقابل يرى في هذا الاستبعاد ذاته اهدارا للترابط العميق في نص **المقدمة**، ومن هنا ما تولّد في نفسه من "اعتقاد قوي بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية "تصحيح" تعود بالفكر الخلدوني إلى اطاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية"[٤٢]. يبدو إذن أن ثمة قراءة لنص **المقدمة** تسعى إلى تجاوز المأزق الذي انتهت إليه القراءات السابقة له، والمتمثل في إهدار سياقه ووحدته وتبديد شموله وكليته. وإذ اتخذت هذه القراءة نقطة بدئها من "أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه ككل، مع تجنب إخضاعه إلى مقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله"[٤٣]، فإنها قد انتهت إلى" أن ابن خلدون خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين لم يتحرر نهائياً من أطر التفكير القديمة. فقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنئذ"[٤٤]. لكن هذه القراءة - وانطلاقاً من الإصرار على القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب - قد راحت تلح على "أن الأمر (مع ابن خلدون وغيره من مفكري المغرب والأندلس) يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الإبستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، واقتراح أساس جديد"[٤٥]، فبدا وكأنها تميز في نص ابن خلدون بين "ملاحظات جزئية أو وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك" تنتمي إلى أطر التفكير القديمة، وبين "طريقة في التفكير ومفاهيم موظّفة وكيفية في توظيفها" تؤسس لحظة جديدة تماماً في الفكر العربي؛ وبتعبير الجابري فإنه "يمكن أن نختلف [مع ابن خلدون] حول ما يقرره من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهم ولا يهمنا نحن بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظّفة وكيفية توظيفها"[٤٦]. وإذن فالنص الخلدوني لا ينتمي - حسب هذه القراءة - إلى النظام المعرفي السائد في عصره إلا من خلال بعض وجهات النظر الجزئية (التي يمكن الاختلاف معها بالطبع)[٤٧]، وأما من حيث طريقة التفكير التي تنتجه وبنية المفاهيم التي تنتظمه (وهي الأمور الحاسمة في التحليل حسب هذه القراءة)، فإنه يؤسس نظاماً معرفياً مناقضاً للنظام السائد. وهكذا يبدو وكأن هذه القراءة إنما ترد النص إلى سياقه الخاص، لا

لتأكيد إنتمائه إليه، بل لإثبات انقطاعه عنه. والحق أنه بالرغم من أن ثمة "طريقة في التفكير، ومفاهيم موظَّفة وكيفية في توظيفها" يتميز بها ابن خلدون داخل النسق أو النظام السائد (وهو النص الأشعري)، فإن ذلك لا يعني البتة انقطاعه عن هذا النص، بل إنه فقط يتميز داخله، ودون أن يقطع معه؛ ذلك أن هذا الذي يتميز به ابن خلدون (وأعني طريقة التفكير وبنية المفاهيم) يبدو مستخدماً ضمن حدود النسق، لا خارجه، وموظفاً لتكريس بنيته الثاوية؛ وأعني أنها - وبما تنطوي عليه من اختلاف ومغايرة - تمثل القناع المتعين والملموس الذي يؤكد تصور التاريخ الذي تبلور في سياق نص العقائد الأشعري. ومن هنا فلعله يبدو أن طريقة التفكير وبنية المفاهيم المستخدمة في النسق الخلدوني إنما تمثل فقط أحد مستوياته التي يمكن تجاوزها إلى مستوى بنيته الأعمق، أو ما يؤسسه فلسفياً وميتافيزيقياً[٤٨]؛ وهو المستوى الذي يكشف - وعلى نحو أعمق - عن انتماء ابن خلدون إلى نفس النظام المعرفي السائد في عصره، لكن على نحو غير مباشر. إذ الحق أن حضور البنية العميقة للنسق الأشعري (وهو السائد في عصر ابن خلدون) داخل النص الخلدوني، لا يكون حضوراً مباشراً، بل من خلال طريقة في التفكير وبنية مفاهيم تبدو - للمفارقة - لا غريبة فقط عن بنية النسق، بل ونقيضه لها. ومن هنا فإن ابن خلدون يبقى، رغم كل شيء، مفكراً داخل النسق الأشعري، لكن على نحو يلائم، لا خصوصية حقله المعرفي فقط، بل ومجمل إنجازاته وكشوفه (التي لا سبيل إلى إنكارها) داخل هذا الحقل أيضاً.

وهنا فإن البنية الأشعرية إنما تتسرب داخل النص الخلدوني من خلال جملة آليات تكاد تنتظم نص **المقدمة** بأسره؛ وهي آليات التدهور من الأفضل إلى الأقل فضلاً، ونمذجة لحظة - مثال يبتدىء منها هذا التدهور، ثم الوعي الوضعي بالواقع (أو النزوع إلى تثبيته) وهي جملة الآليات التي تنتظم التصور الأشعري للتاريخ[٤٩]. إذ التاريخ - حسب ابن خلدون - هو مجرد دورات متكررة من التدهور الدائم للعمران واضمحلاله؛ وهو تدهور لا يمكن البتة رفعه، لأنه إنما يحدث بمقتضى الطبع الذاتي للعمران ومن دون أن يكون مجرد عرض طارئ عليه[٥٠]. وبعبارة ابن خلدون فإن التدهور أو الهَرم "من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا إرتفاعها، لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل"[٥١]. هكذا يبلغ انحصار ابن خلدون داخل أفق التدهور (أو الهَرم) حد تصوره، لا ظاهرة إنسانية أو تاريخية، بل "أمراً طبيعياً"؛ الأمر الذي يعني انفلاته من هيمنة الإنسان وقدرته على تخطيه، بل الإنسان سيصبح - حسب ابن خلدون - مجرد أداة لتحقق هذا الأمر الطبيعي؛ أعني التدهور. إذ "قد يتنبه كثير من أهل الدول (والدولة عند ابن خلدون هي صورة العمران) ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهَرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهَرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس [الأمر] كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى"[٥٢]. ويعني ابن خلدون أن عوائد البشر هي المانعة لهم من تلافي تدهور الدولة، ولكنه حين يرى بعضهم يظن أن بالمقدور تغيير هذه العوائد على نحو يجنب الدولة التدهور، فإنه يسارع إلى التأكيد بأن "العوائد منزلة طبيعية أخرى"؛ الأمر الذي يعني إستحالة تغييرها، وتجنيب الدولة المصير الذي ينتظرها. وإذن فالإنسان بعوائده، التي هي طبيعية تفلت من الهيمنة (ولا سبيل هنا البتة للتعويل على وعيه) هو الأداة لتحقيق التدهور. وهكذا يمعن ابن خلدون في التأكيد على "طبيعية"[٥٣]

التدهور، وذلك عبر رد الجزء الذي يفعل به الإنسان في دورة العمران إلى الطبيعة، لا الوعي. ولعل ذلك يكشف عن كون التاريخ - حسب ابن خلدون - ليس إطاراً لفاعلية الجماعة الإنسانية وتراكماً لوعيها وخبرتها يمكن أن تفيد منه في صنع تقدمها، بقدر ما هو إطار تتحقق فيه نفس الدورة الطبيعية المتكررة للسقوط والتدهور. فكل دولة، ورغم وراثتها لتجربة الدولة السابقة لا تستطيع البتة أن تفلت من المصير إلى التدهور والسقوط؛ حتى ليبدو وكأن الدولة اللاحقة لا ترث من تلك السابقة عليها إلا هذا المصير إلى التدهور(٥٤).

وهكذا فإن التدهور - على طول **المقدمة** - هو الثابت الذي ينتظم دورة العمران، وما تقتضيه من عوائد وأحوال وصنائع وعلوم. ذلك أنه إذا كان المظهر الأساسي لدورة العمران يتمثل، على العموم، في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أو، على الخصوص، في التحول من الخلافة إلى المُلك، فإن هذا الانتقال أو التحول إنما ينطوي أبداً على دلالة الانحدار والتدهور، وذلك من حيث إنه يكون دوماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً. وهكذا فإنه إذ ينطوي طور البداوة على ما يجعل ابن خلدون يخصص فصلاً: "في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر"، وآخر "في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر"(٥٥)، فإنه يمضي - في المقابل - إلى "أن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر (أو بلوغه الذروة)، والبعد عن الخير"(٥٦). وبعبارة أظهر، فإنه إذا كانت أخلاق البداوة "أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها...، فإن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد"(٥٧). وليس من شك في أن ذلك يعني أن اللحظة الثانية في الزواج (بداوة/حضارة) تمثل تدهوراً لتلك السابقة عليها. وإذ يوازي ابن خلدون بين هذا الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وبين التحول من الخلافة إلى المُلك، فإن ذلك يؤول إلى أن لحظة (المُلك) تمثل ضرباً من السقوط والتدهور، بالنسبة للحظة الخلاقة. ذلك أنه إذا كان

> الأمر في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة... [فإن الأمر بعد ذلك قد] صار إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ... ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم(٥٨).

وهكذا ينطوي التحول على التدهور من "الخلافة" - لا بما تعنيه فقط من تحري الدين والجري على منهاج الحق، بل وبما صاحبها من "الإذن للعرب في إنتزاع ما بأيدي الأمم الأخرى (الروم والفرس) من الملك والدنيا، فغلبوهم عليه، وإنتزعوه منهم"(٥٩) - إلى "المُلك" - الذي يحيل، لا إلى مجرد القهر والتقلب في الشهوات والملاذ"، بل وإلى "ذهاب عصبية العرب

وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم". والملاحظ أن دورة التدهور من "الخلافة" إلى "المُلك" توازي تماماً دورة التدهور من "البداوة" إلى "الحضارة"؛ لأنه إذا كان قد بدا "أن الخلافة قد وُجدت بدون المُلك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم إنفرد المُلك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة"(٦٠)، فإن ذلك يعني أن دورة التحول هذه، هي دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال من الخلافة إلى المُلك عبر مرحلة وسطى "التبست فيها معانيهما واختلطت"، وهو يتوازى تماماً مع دورة الانتقال من البداوة إلى الحضارة؛ التي هي أيضاً دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال عبر مرحلة وسطى "تلتبس فيها معانيهما وتختلط"(٦١)؛ أعني أن دورة التدهور هي، في النمطين، ثلاثية الأطوار.

وإذ بدا التدهور، هكذا، هو المصير اللازم لدورة العمران أبداً(٦٢)، فإن كل ما تقتضيه دورة العمران من الصنائع والعلوم كان لابد أن يلزمه ذات المصير؛ أعني التدهور. إذ العلوم والصنائع هي، كالأعراض الأشعرية، لا تنفك البتة عن الجوهر (وهو العمران). وهكذا فإنه "لاتزال الصناعات [والعلوم] في التناقص، مازال [عمران] المصر في التناقص إلى أن تضمحل"(٦٣)... "وذلك لما بيَّنا أن الصنائع [والعلوم] إنما تُستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها؛ وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهَرم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف"(٦٤). وإنطلاقاً من هذه المقدمات، فإنه "في كل مرة يكتب فيها المؤلف [يعني ابن خلدون] تاريخ علم أو مؤسسة، فإنه يلاحظ انحطاطها"(٦٥)؛ يعني أن صيرورة العلوم والصنائع لم تتكشف لابن خلدون إلا عن الانحطاط والتدهور. ولعل هذا الانحطاط للعلوم والصنائع، إنما يتأتى من كونها ليست تعبيراً عن النشاط الواعي للإنسان في العالم قصد إخضاعه والسيطرة عليه، بقدر ما هي مجرد توابع للترف. إذ الحق أن كونها من توابع الترف يحول دون تبلورها كموضوعات مستقلة تنطوي في باطنها على آليات تطور خاصة تستطيع بها أن تتجاوز التدهور (تدهورها الخاص أو تدهور العمران بأسره). ومن جهة أخرى فإن كون العلوم والصنائع هي مجرد توابع لما ينتمي إلى (عالم الشهوة)، بما ينطوي عليه من هيمنة لعالم الأشياء الخارجية على الإنسان، وليس إلى (عالم العقل) بما ينطوي عليه من هيمنة للإنسان على عالم الأشياء، إنما يكشف عن كونها لا تمثل تحريراً للإنسان من عبوديته للأشياء (وتلك غاية كل نشاط إنساني حق)، بقدر ما هي تجسيد لهذه العبودية ذاتها، وبذلك فإنها تحيل إلى وجود إنساني لا يحقق أي تطور، بل يتكشف، بالأحرى، عن مجرد التدهور. وهكذا تعكس العلوم والصنائع واقع التدهور، لا عبر تاريخها فقط، بل وعبر بنيتها الباطنية الخاصة أيضاً.

وإذ التدهور، هكذا، هو الثابت الذي ينتظم بنية **المقدمة** بأسرها (وذلك من حيث ينتظم دورة العمران، وكافة ما يلحق بها من أعراض)، فإن ذلك يؤكد على أن ابن خلدون هو، كالأشاعرة جميعاً، يمارس التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط(٦٦). وبالرغم من ذلك فإنه يتميز، داخل النسق الأشعري، بأن راح يبحث في طبائع العمران ذاته عن العلل المباشرة لهذا التدهور؛ وبما يعني أن التدهور عنده، يتميز بأنه نتاج عوامل عينية ملموسة (يمكن تحديدها رغم استحالة رفعها لكونها من قبيل الطبيعي، لا التاريخي)، وليس - كما هو عند الأشاعرة - نتاج مجرد البعد عن اللحظة - النموذج (أعني لحظة النبوة). وإذن فالتدهور عنده لم يعد فقط نتاج تصور قبلي محض (يقوم المؤرخ بإسقاطه على حقبة ما)، بل نتاج

اختبار محدد لتجربة تاريخية ملموسة[٦٧]. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ابن خلدون يتميز، ضمن النسق الأشعري، بالتطوير داخله، وليس أبداً بالقطع معه. وأعني أنه يمكن القول هنا بأن ابن خلدون قد قطع حقاً مع الأداة (وذلك من حيث لا يُسقط تصوراً، بل يستقرىء تجربة)، ولكنه لم يقطع أبداً مع الرؤية (وذلك من حيث يبقى التدهور هو الثابت المهيمن على خطابه التاريخي).

والحق أن الحضور الأشعري عند ابن خلدون، يتجاوز مجرد التفكير - رغم التغاير - داخل نظام التدهور والانحطاط، إلى التفكير في إطار السعي إلى مركزة ونمذجة اللحظة التي يبتدىء منها التاريخ، وفي التجربة الإسلامية خاصة، صيرورة تدهوره (وأعني من لحظة النبوة والخلافة بالطبع). وإذ الأشاعرة قد صاروا - في موضع آخر[٦٨]- إلى هذه النمذجة عبر تصور هذه اللحظة خلواً من أي وجه للاختلاف والتناقض، فإن ذلك هو ما يفعله ابن خلدون بالضبط. ومن هنا فإنه إذا كانت "العصبية" هي المفهوم المؤسس لخطابه التاريخي، وذلك من حيث أن تحليلاً لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لعهده لم يتكشف له إلا عن هيمنة مفهوم العصبية على تاريخ هذه الدولة، حتى ليكاد أن يكون قانون وجودها الأوحد، فإنه قد راح يستثني حقبتي النبوة والخلافة من هيمنة قانون العصبية الذي يحيل إلى معاني القهر والغلبة بكل ما تنطوي عليه من اختلاف وتنازع.

> [ف]شأن العصبية المراعاة في الإجتماع والإفتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ [يعني إبان حقبتي النبوة والخلافة] بذلك الاعتبار؛ لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم. وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تُتلى عليهم، فلَم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها. فكان أمر الخلافة والمُلك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل[٦٩]؛

يعني من قبيل الخارق للعادة[٧٠]. ولقد كان هذا الإقصاء لوقائع حقبتي النبوة[٧١] والخلافة، هو سبيل ابن خلدون إلى بناء اللحظة الإسلامية الإولى (التي تنطوي على هاتين الحقبتين)، وذلك عبر إقصائه لأي اختلاف أو تنازع لا بد أن تنطوي عليه العصبية لا محالة (وذلك لكونها لا تعرف إلا القهر والتغلب). ومن هنا فإن ابن خلدون لم يجد ما يقوله في "شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين" إلا

> أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ من الإجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا: فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطىء، فإن جهته لا

تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطىء منهم، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً... [ولهذا] فإن غاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية[٧٢].

وإذن فإنها الحروب يفسرها مجرد الاجتهاد. والحق أنه إذا جاز أن يصادف المرء ذلك (وهو يصادفه بالفعل) عند متكلم كالأشعري[٧٣] حريص على تأسيس العقيدة، بأكثر من السعي إلى اكتناه الحقيقة، فإنه يبدو غريباً حقاً من مؤرخ في وزن ابن خلدون أن لا يرى - مثلا - في وقائع ما عُرف بأحداث الفتنة[٧٤]، على خطورتها وما ترتب عليها من الانقسام في جسد الأمة، إلا ضرباً من الاجتهاد والتأويل يبقى فيه الكل على احتمال الإصابة؛ إن ذلك من الأمور الغريبة لأن العديدين من المؤرخين الأسبق منه[٧٥]، قد أفاضوا في تناول وقائع حقبتي النبوة والخلافة بما يدل على أن "العصبية القبلية" كانت أحد أهم المحددات فيما دار فيهما من وقائع؛ ولعلها كانت أهمها جميعاً. والمهم أن ابن خلدون، وعبر هذا الإقصاء للعصبية، وتصوره للاجتهاد "هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين"[٧٦]، قد مضى بمركز لحظة التأسيس الأولى في الإسلام، حتى لقد أحالها إلى نموذج يستحيل تجاوزه حين جعلها موضوعاً لخطاب أخلاقي، لا معرفي. إذ الحق أن خطابه، حول هذه اللحظة، هو خطاب الأمر والتحذير الذي يلخصه قوله:

إياك أن تعوِّد نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوِّش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم؛ والتمس مذاهب الحق وطرقه ما إستطعت، فهم أولى الناس بذلك. وما إختلفوا إلا عن بيِّنة، وما قاتلوا أو قُتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق، واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقتدي كل واحد بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله[٧٧]

وليس خطاب التحليل الذي هو "في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[٧٨]. وهكذا من النهي عن التعرض لأفعال الصحابة، ليس بالذم، بل وبمجرد الفهم[٧٩]، ومن الأمر بقراءتها، لا ضمن سياق ما كانت عليه بالفعل، بل ضمن سياق ما ينبغي أن تكون عليه، يكون ابن خلدون قد بلغ ذروة المركزة والنمذجة للحظة التأسيس الأولى في الإسلام.

والملاحظ أن هذه النمذجة للحظة ما يبتدىء منها التاريخ تدهوره، قد استحالت - عند ابن خلدون - إلى نمط عام للتأريخ ينطبق على كل دورة تاريخية جزئية؛ وبما يعني أن على رأس كل واحدة من هذه الدورات الجزئية لحظة نموذجية يبتدىء منها تدهورها الخاص. وإذ الدورة التاريخية تستغرق، عند ابن خلدون، أربعة أجيال فقط؛ أو مائة عام بالضبط أو أكثر قليلاً[٨٠]، فإن ذلك يشير إلى سعيه إلى أن يستوعب، داخل نظامه التاريخي، مفهوم الحديث المتواتر عن النبي (صلعم) من "أن الله يبعث على رأس أمتي كل مائة عام من يجدد لها دينها"؛ وأعني أن ثمة عنده داخل الدورة الكلية للتدهور، دورات جزئية محدودة تنطوي

كل واحدة منها، وعند قمتها، على نموذج (أو مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق. ولقد كان ذلك هو النمط الذي أرخ ابن خلدون بحسبه للدولة الأموية التي ابتدأت دورتها التاريخية (والعجيب أنها استغرقت مائة عام بالضبط) بمن كانوا قائمين بمعاني الخلافة، "وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في المُلك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم... ثم جاء خلَفهم واستعملوا طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها. وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم"[٨١]؛ وهي الدعوة التي تتحقق دورتها التاريخية حسب هذا النمط أيضاً؛ وأعني أنها تبدأ بدورها - وحسب ابن خلدون بالطبع - من المُلك الذي يلتبس مع الخلافة (وهو النموذج لاشك)، ثم تصير إلى المُلك البحت الذي هو قرين التدهور والانحطاط[٨٢].

وأخيراً فإنه إذا كان قد بدا أن القصد الأشعري إلى مركزة لحظة التأسيس الأولى في الإسلام ونمذجتها، إنما يرتبط بالحرص على ثبات الواقع القائم عبر تصوره مجرد امتداد لها (وهي النموذج المطلق) في الحاضر. ذلك أن أي تفكير في هذه اللحظة المؤسسة على نحو تبدو فيه بلا أي امتياز أو فضل خاص، كان لابد أن يؤول، لا إلى مجرد إعادة النظر، أو حتى محاكمة كل ما ترتب عليها من أحداث في الحاضر، بل وإلى السعي إلى تقويضه أيضاً. وفي المقابل فإن نمذجة لحظة التأسيس الأولى وأطْلَقَتَها، وتصور الحاضر مجرد إمتداد لها، سيجعله يحوز، لا شك، على بعض سماتها الخاصة، وبما يعني تكريس حضوره بالطبع. وبدوره فإن ابن خلدون كان يفكر ضمن سياق ذات الرؤية الوضعية للتاريخ؛ وذلك من حيث يتكشف خطابه عن السعي إلى تبرير كل الوقائع والأحداث، والتأكيد على لزوم وقوعها، وبالكيفية التي وقعت بها باعتبار كونها مما اقتضته طبائع العمران. ولعله يُلاحظ أن هذا المفهوم عن "طبائع العمران" إنما يتجلى بوضوح عن هيمنة هذه الرؤية الوضعية على مجمل الخطاب التاريخي عند ابن خلدون. إذ تبدو أحداث العمران ووقائعه - حسب هذا المفهوم - لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أموراً طبيعية[٨٣] لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. وهكذا فإن أمورا مثل "التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع... [إنما هي جملة] ما يلحق [العمران] من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه"[٨٤]، وليس أبدا بمقتضى الجهد والإرادة الواعية للبشر؛ الأمر الذي يعني أن هذه الأحوال العمرانية لا تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت مثلا، استحال حدوثها، بل إنها تحدث دوما وبقطع النظر عن أي عوامل أو محددات، لأنها نتاج صيرورة طبيعية جامدة. وإذ يكشف ذلك عن رؤية لطبائع العمران وأحواله من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماما عن الفاعلية الإنسانية، فإنها تتفق تماما وجوهر الرؤية الوضعية التي استهدف من ورائها كونت - فيما يرى ماركيوز - "تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقا العقاب"[٨٥]. ولعل هذا التصور للنظام الاجتماعي أو لأحوال العمران تقع في قبضة طبائع أو قوانين أزلية لا هيمنة للإنسان عليها، وقد يحيل إلى تصورها من طبيعة إلهية.[٨٦] والحق أنها كانت بالفعل كذلك عند ابن خلدون؛ ذلك أن طبائع العمران هي - وكأي طبائع أخرى - من خلق الله في الحقيقة، وإنما

تُنسب للعمران مجازا. ولعل ذلك ما جعل أحدهم يتصورها "عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسم في حوادث الكون (أو التاريخ بالأحرى)"[٨٧] وإذن فإنها نظرية الكسب الأشعري مرة أخرى، لكن موضوعها العمران، لا الأفعال؛ وبمعنى أن احوال العمران هي لله خلقاً، وللعمران كسباً. وإذ البشر - فيما يتعلق بالأفعال - لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها، فإنهم - وفيما يتعلق بأحوال العمران - مجرد أدوات لتحققها، وليسوا إرادات واعية تنتجها؛ الأمر الذي يعني ضرورة تقبُّل كل ما يلحق بالعمران من أحوال، بوصفها أوضاعا لاسبيل البتة إلى تجاوزها أو تغييرها لأنها من طبيعة تفلت من وعي البشر ونشاطهم في العالم. وإذ النهاية القصوى لهذه الرؤية الخلدونية هي الثبات لأي وضع قائم[٨٨] (باعتبار أنه نتاج طبائع لا هيمنة للإنسان عليها)، فإن ذلك يكشف عن كون الحضور الأشعري داخل النص الخلدوني يتجاوز مجرد البنية التي يتمحور حولها النظام التاريخي، إلى الوظيفة التي تؤديها داخل هذا النظام أيضاً، لكنه الحضور من خلال التميز، أعني تميز ابن خلدون بالطبع. إذ الحق أن فكر ابن خلدون يندرج بتمامه ضمن بنية النسق الأشعري، ولكنه يندرج على طريقته الخاصة التي تجعله يتميز بمجرد الأداة، وليس بالرؤية؛ وأعني أن الرؤية التي ينطوي نظامه التاريخي عليها هي ذات الرؤية الأشعرية (رؤية التدهور والإنحطاط)، فيما الأداة عنده تتميز بما انطوت عليه من السعي إلى بلورة جهاز مفهومي يتركب من مقولات ذات طبيعة استقرائية عينية؛ والطموح - بالتالي- إلى بناء نموذج لتركيب تاريخي يتجاوز الطبع الإسنادي المتداول في الأدبيات التاريخية السابقة. ولقد راح البعض (وأعني الجابري خاصة)[٨٩] يعوِّل على هذا التميز للأداة في الإلحاح على قطيعة معرفية يقطع بها ابن خلدون (وغيره من مفكري المغرب والأندلس خاصة) مع بنية النظام المعرفي السائد في المشرق وضمنه النظام الأشعري بالطبع. والحق أنه يبدو وكأن ابن خلدون يقطع، بالفعل، مع النظام المعرفي السائد؛ لكنه الانقطاع على صعيد مجرد الأداة، وليس الرؤية. إذ يبدو وكأن العلاقة بين الروية والأداة في خطاب ابن خلدون هي التجاور، لا التفاعل. ومن هنا إمكان الفصل بينهما في خطابه، ذلك الفصل الذي يتجسد، على نحو لافت، في ممارسة ابن خلدون الدائمة لإقصاء الأداة حين كان يبدو له أن حضورها قد يؤول إلى زعزعة الرؤية (التي تنطوي في خطابه) ودحضها؛ (وهنا مثلاً يُشار إلى اقصاء "العصبية عن حقبتي النبوة والخلافة). وهكذا فإن العقلانية الظاهرة للأداة تبدو - عند ابن خلدون - مجرد قناع لا يدحض تقليدية الرؤية، بل لعله يكرسها في الأغلب، وذلك من حيث يمدها بما يجعلها تروغ من إمساك الوعي بها.

وإذ يبدو هكذا أن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفكر على طريقته الخاصة، ضمن سياق التصور الأشعري للتاريخ (تدهوراً وانحطاطاً من الأفضل إلى الأقل فضلاً)، فإنه يمكن القول أن مشروعه التاريخي يكاد يكتسب قيمته، وإن في أحد جوانبه على الأقل، من دلالته على هذا التصور للتاريخ الذي ظل مضمراً في المصنفات العقائدية الأشعرية؛ ذلك أن أحداً من المؤرخين السابقين لم يستطع أن يبلور خطاباً عن التاريخ يجسِّد هذا التصور المضمر على نحو ما فعل ابن خلدون. ولعله كان (وهو الذي ابتدأ بشرح المصنفات العقائدية الأشعرية) ينقل - ولو من غير وعي مباشر - هذا التصور من سياق علم العقائد الذي ظل فيه مضمراً وخاوياً يفتقر إلى مضمون يؤكده، إلى سياق التاريخ الذي أغناه بالطبع بما يفتقر إليه. ومن المفارقات أن هذا التجسيد الخلدوني للتصور الأشعري للتاريخ قد أعجز الوعي عن تجاوز هذا التصور رغم خطره، وذلك من حيث أمده بقناع من العقلانية جعله يروغ، فيما سبق القول، من الإمساك بطبيعتة الخاصة.

لقد أكمل ابن خلدون، إذن، دورة انكسار العقلانية بأن أحالها إلى قناع يخفى رؤيته التقليدية، ولسوء الحظ، فإنه كان يؤسس بذلك لممارسة سوف تستقر فيما بعد، وأعني في الخطاب العربي المعاصر الذي راح يحيل كل ضروب العقلانية والحداثة (التي يستعيرها من الغرب) إلى مجرد أقنعة يخفي وراءها تخلفه وتقليديته.

هوامش

١- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، نشرة عثمان يحيي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، السفر الثاني، ص ٣٧٣.

٢- والحق أن لقاءات الرجلين تتكشف - ودائما حسب رواية ابن عربي - عن دراما الخضوع الكامل من ابن رشد لهيمنة ابن عربي، لا على صعيد الخطاب فقط، بل وحتى على المستوى الشخصي، حتى لتكتمل دائرة الخضوع تماماً - حيث لم يكتف ابن رشد حين دخل عليه ابن عربي صبياً أول مرة، أن "قام من مكانه إليه محبة وإعظاماً"، بل إنه لم يلبث، حين باغته ابن عربي بردٍ، على سؤال، لم يتوقعه، أن "انقبض، وتغيَّر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل". وهنا فإن ابن عربي لا يقنع بهذه الإيماءات الجسدية الدالة على الخضوع، بل يواصل دورة الاخضاع حتى ينتزع الاقرار من ابن رشد بأنه قد "شكر الله تعالى، الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث، ولا مطالعة ولا قراءة"؛ الأمر الذي يعني أن خضوع ابن رشد يصل به إلى حد التنكر لأصول خطابه. أنظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، السفر الثاني، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

٣- ولعل ذلك يتبدى على نحو صريح، فيما صار إليه أحدهم من"أن ابن رشد هو "كانط" العرب، وإن لم يعترفوا به ويعرفوا حقيقته.إذ الحقيقة أن تراث ابن رشد هو الذي استمر في نهضة العرب. وجاءت نقدية كانط لتترجم الحدوس الاصلية لابن رشد في مصطلح غني جديد، ونظام لتوزيع المهمات الميتافيزيقية والفلسفية والعلمية دقيق محكم، صار أشبه بالمخطط النموذجي للمشروع الثقافي الغربي". وبعد أن أصدر الباحث هذا الحكم القاطع، فإنه لم يسكت عن التذكير بأنه في حين كانت المبادىء الرشدية "هي دائما الأسس الثابتة لحضارة التنوير التي اعتنقها الغرب، فإن الوعي العربي الإسلامي قد فقدها تماما" انظر: مطاع صفدي، **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**، ط٢ (بغداد: دارالشؤن الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص٢١٠، ٢١٣.

٤- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،١٩٨٤)، ص٣٢٣.

٥- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص٣٢٣ وما بعدها.

٦- فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص٧٣.

٧- إرنست رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر(القاهرة: مكتبة عيسى الحلبي، ١٩٥٧) ، ص١٩٥.

٨- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، ط١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٥٠.

٩- ولعل الأمر يتجاوز مجرد الانبناء حسب إيديولوجيا التبعية فقط، إلى الانبناء حسب ميتافيزيقا الهوية إيضاً. ذلك أنه إذا كان المشروع الثقافي الغربي هو مجرد ترجمة لحدوس ابن رشد الاصلية، والمشروع الرشدي بدوره هو مجرد ترجمة لحدوس أرسطو الاصلية، فإن ذلك يعني أنها فكرة الاصل الثابت والمركز الواحد هي ما يؤسس لهذه الإبستمولوجيا، وذلك في مقابل إبستمولوجيا الاختلاف وتعدد المراكز. وليس من شك في أن هذه الفكرة عن الاصل الثابت والمركز الواحد إنما تدين بأصلها إلى ميتافيزيقا الهوية على نحو خاص.

١٠- ومن حسن الحظ أن ابن رشد نفسه يتكفل بالكشف عن تبلور خطابه- ومنذ البدء- في ارتباط حاسم مع السلطة، فذلك ما تكشف عنه روايته لأحد مريديه : "استدعاني ابو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة" ويبدو أن ابن رشد قد أوفى بذلك لأن الأمير قد أمر له بمال وخلعة سنية ومركب، وذلك حسبما أورده عبد الواحد المراكشي في المعجب نقلا عن محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣١٦.

١١- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣١٦.

١٢- ولسوء الحظ، فإن ذلك يبدو مأزقاً للخطاب الفلسفي الاسلامي على العموم... ذلك الخطاب الذي راح يلح مع رموزه الكبار [الكندي مع دولة "المعتصم"، والفارابي مع "سيف الدولة الحمداني" وابن طفيل الذي كان له فضل تأهيل ابن رشد للانخراط في خدمة الدولة الموحدية، بعد أن خدمها طويلاً هو نفسه] على ربط نفسه بالسلطة التي كانت كثيراً ما تلفظه، فيجد نفسه منبوذاً على الهامش بلا أي تأثير أو حضور.

١٣- ولعل ذلك ما تكشف عنه مأساة ابن رشد مع الدولة التي دشن نفسه خادماً في بلاطها فرغم أنها قد أهانته واحتقرت عمله بعد خدمته الطويلة لها، فإنه لم يملك - حين منحته عفوها - إلا أن عاد لمواصلة خدمتها، بعد أن أدرك - فيما يبدو - أنه ليس لخطابه أي قاعدة خارج سلطتها.

١٤- وأعني في مؤلفيه **فصل المقال والكشف عن مناهج الادلة**.

١٥- والحق أن الأمر يتجاوز ابن رشد إلى انبثاق التأويل، على هذا النحو ضمن بناء الثقافة الاسلامية على العموم؛ الأمر الذي يحيل إلي أن الاختلافات الجزئية بين التأويلات بحسب الاختلاف بين مضامينها المعرفية الخاصة، لا تؤثر على وحدة النظام البنيوي للتأويل داخل الثقافة بأسرها.

١٦- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، نشرة محمد عمارة، ط٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص٣٣.

١٧- **المرجع السابق**، ص٣١.

١٨- وهنا فإنه قد يُصار إلى أن المرء يطلب من ابن رشد التفكير بما يتجاوز إطار عصره، ولكن الأمر ليس كذلك أبداً. إذ يبدو أن الفارابي قد راح سابقاً عليه يفكر في هذا الأمر بالذات على نحو تا ريخي، لا طبيعي، وذلك حين انطلق، يؤسس الفلسفة داخل الثقافة الاسلامية - ابتداءً من تصور شامل يتناول على نحو تاريخي كيفية نشأة اللغة واكتمالها

عند أمة ما، بحيث" إذا استقرت الالفاظ على المعاني التي جُعلت علامات لها... صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوُّز في العبارة بالألفاظ فعُبر عن المعنى بغير اسمه الذي جُعل له أولاً، وجُعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتبا له دالاً على ذاته، عبارة عن شيء آخر متى كان له به تعلق، ولو كان يسيراً إما لشبه بعيد وإما لغير ذلك... فتحدث حينئذ الاستعارات والمجازات... والتوسع في العبارة بتكثير الالفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها، فيبتدىء حينذاك في أن تحدث الصناعة الخطبية أولاً ثم الشعرية قليلا قليلا... ولا يزالوان يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه ويعسر، فيحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلون به على أنفسهم فتستنبط الكتابة، وتكون في أول أمرها مختلطة إلى أن تصلح قليلا قليلا على طول الزمان... فيدونون بها في الكتاب ما عسر حفظه عليهم، ولا يؤمن أن يُنسى على طول الزمان... ثم من بعد ذلك يُرى أن يحدث صناعة اللسان قليلا قليلا... [وهكذا] تحصل عنده خمس صنائع : صناعة الخطابة وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم وروايتها، وصناعة علم لسانهم، وصناعة الكتابة....[وهذه كلها صنائع عملية تعقبها الصنائع القياسية الاستدلالية، لأنه] إذا استوفيت الصنائع العملية اشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض. وفيما عليها وفيما حولها وإلى سائر ما يُحس من السماء ويظهر [العلم الطبيعي]... [ولأن الطرق الخطبية تكون هي الشائعة بين الناس آنذاك، فإن الناس] لايزالون يجتهدون ويختبرون الأوفق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان، وتُميز لهم الطرق الجدلية عن الطرق السوفسطائية، إذ كانوا قبل ذلك يستعملونها غير متميزين... [ثم يتبين لهم بعد ذلك أن الطرق الجدلية نفسها] ليست هي كافية بعد في أن يحصل بها اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية (الرياضية)، وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز". أنظر: الفارابي، **الحروف**، نشرة محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ١٤١- ١٥٢. وهكذا يرصد الفارابي - حسب هذه القراءة - مراحل تطور المعارف وانتظامها في علوم وصنائع (عملية وقياسية)، وما يرافق ذلك من تطور في طرق البحث والاستدلال ابتداءً من الطرق الخطابية والشعرية إلى الطرق الجدلية والسفطائية، ثم أخيراً إلى الطرق البرهانية التي يحصل بها العلم اليقيني؛ الأمر الذي يعني أن هذه الطرق إنما تتعاقب تاريخياً، ولا تتجاور سكونياً. وهنا فإنه حتى إذا تجاورت هذه الطرق عند الفارابي، فإن ذلك يتحقق كنوع من الاستمرار لطرائق الوعي الأدنى، في معية طرائقه الأعلى، ومن دون أن يلغي ذلك تاريخيتها... وذلك على العكس تماماً من الحال عند ابن رشد.

١٩- ومن المفارقات أن ذلك بالضبط هو ما سيؤول إليه، ولكن بطرق أخرى، خطاب يعده البعض مجرد امتداد للخطاب الرشدي، ولكن في حقل التاريخ؛ وأعنى به الخطاب الخلدوني.

٢٠- ابن رشد، **فصل المقال**، ص٣٧.

٢١- **المرجع السابق**، ص٥٨.

٢٢- **السابق**، ص ٥٥.

٢٣- **السابق**، ص ٦٣.

٢٤- **السابق**، ص ٥٢.

٢٥- **السابق**، ص ٥٣.

٢٦- **السـابق**، ص ٦٥. ويماثل ابن رشـد، في مـوضع آخـر، بين مـا يـفعله بخصـوص هذه الرقـابة، وبين "ما روي عن البـخاري عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه، أنه قـال: حـدثوا الناس بما يعرفـون، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسـوله؟ ومثـل مـا روي من ذلك عن جـماعـة من السلف. أنظر **المرجع السابق**، ص ٣٥.

٢٧- **السابق**، ص٥٣.

٢٨- **السابق**، ص ٦٠.

٢٩- ابو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج١ (القاهرة: ؟ ، ١٩٣٣)، ص ٣١.

٣٠- مـوسى الحـائزي، **إحقـاق الحق** (النجف: ؟ ، ١٩٦٥)، ص ٤٦٧. نقلا عن أدونيس، **الثابت المتحول**، ط١ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)، ص ٢٠٠.

٣١- ابن رشـد، **فـصل المقـال**، ص ٣٨، ٥٦. ولعله يلاحظ هنا، أن الذات تبـالغ في صنع هالتـهـا الخاصـة، فـتقطع روابطها مع العـالم كإطار تنبـثق المعرفـة منه وفيـه، وترى في هذه المعرفة هبة مخصوصة من عوالم مفارقة.

٣٢- وهكذا تتبدى مأساة الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، وذلك من حيث لم تخفق في كسر هيـمنة هذا الخطاب وتجاوزه، بل لعلها راحت تدعـمه وتدور في فلكه، حين راحت الآليات المنتجة للخطاب السائد ونظامه تنسرب إليها فتشكلها وتخضعها للهيمنة والتوجيه. فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عند السطح، ومكرسة له في العمق.

٣٣- ذلك أنه إذا كـان ثمة من نصوص يذكرها ابن رشد معـتمدا عليـهـا في بناء نصه **فصل المقال**، فـإن هذه النصـوص هي جـمـيـعـا للغـزالي، وأعني بهـا **إحيـاء علوم الدين**، و**تهـافت الفلاسفة**، و**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، وهو أكثرها حضورا. أنظر: ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٣٦، ٣٧، ٤٦، ٥٥.

٣٤- ومن المفارقات أن الغزالي يبدو أكثر تسامحا من ابن رشد، فيما يتعلق بالتصريح بالتـأويل للجمـهور فقد صار ابن رشد، فيما يتعلق بتـأويل صفة "الجسمية" إلى أن "الواجب عندي في هذه الصفة، أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يُصرح فيها بنفي ولا إثبات... [حيث] إن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم، فإذا قيل لهم: إن ههنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولاسيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل... [ولهذا] فـإنه إذا صُرِح بنفي الجسم عـرضت في الشـرع شكوك كـثـيرة مما يقـال في المعـاد وغيـره... فـيجب ألا يُصرح للجمـهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُملت على ظاهرها". أنظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق محـمـود قـاسم (القاهرة: مكتبـة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ١٧١- ١٧٣. وإذ الأمـر هكذا عند ابن رشد، فإن الغزالي قد راح يقطع في المقابل بأن "على العـامي وغيـر العـامي أن يتـحقق قطعا ويقـينا أن الرسول عليه السلام لم يرد بحديثـه - "إن الله خمَّر طينة آدم بيده" - جسـما هو عـضـو مـركب من دم ولحم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعـالى مـحال وهو عنه مقـدس"؛ الأمـر الذي يعني أنه لا يسـمح، حتى للعـامي بقـبـول هذه الصـفـة على ظاهرها، بل يلزمـه بتأويلها. أنظر: الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط١ (بيروت: دار الكتـاب العربي،

نشرة محمد المعتصم بالله البغدادي، ١٩٨٥)، ص٥٥.

٣٥- وهنا فإنه ليس لأحد أن يدهش من قراءة ابن خلدون في ارتباط مع ابن رشد، لأن ثمة من صار - فيما يشبه المفارقة - إلى أن الخلدونية هي تتمة الرشدية، ولكن ضمن سياق مغاير تماماً - وأعني ضمن سياق كون الخلدونية هي الامتداد الأقصى للعقلانية المغربية الأندلسية، التي ابتدأت بابن حزم وابن تومرت وازدهرت مع ابن رشد والشاطبي، وبلغت ذروتها مع ابن خلدون. وعلى هذا "فإن الابستمولوجيا الخلدونية تبدو من هذه الناحية، وكأنها تريد أن تتم عمل ابن رشد". أنظر محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ط٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٤٤١.

٣٦- إذ النص، ورغم طابعه التجريبي الظاهر الذي كان لابد أن يجعل لغته ذات طابع وصفي تقريري، يتميز بلغة مسكونة بالكثير من وجوه المجاز والاستعارة، أنظر خاصة:

Ferial Ghazoul, “The Metaphors of Historigraphy: A Study of Ibn Khaldoun’s Historical Imagination,” in *In Quest of an Islamic Humanism*, ed. A. H. Green (Cairo: The American University in Cairo Press, 1984), pp. 48-91.

٣٧- بلغ ثراء النص حدا راح معه البعض يصرح بأنه: "ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في **المقدمة** ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في "المقدمة " ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون". أنظر: محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة** (بغداد: دار الشؤن الثقافية العامة، د.ت.)، ص ٥. والحق أن ثراء نص المقدمة لا يتأتى من انطوائه على ما يبرر تأويلات هؤلاء جميعا رغم تباينهم وتناقضهم، بل ومن قدرته على التكشف، خلال عدة قراءات يقوم بها وعي واحد، عن ضروب من المعاني المتباينة أيضاً.

٣٨- ومن المفارقات أن ابن خلدون نفسه يؤكد على كون المصطلح "لا ينبغي أن يُحمل إلا على ما كان يُحمل (عليه) في عصره، فهو أليق بمرادهم منه." أنظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ط٣ (القاهرة: نشرة على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، د.ت.)، ج٣، ص١٠٦١.

٣٩- ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص ٢٨٥.

٤٠- كثيرون لا شك هم أولئك الذين راحوا يقرأون ابن خلدون في ضوء الماركسية، ولكن أحدهم(وأعني نمير العاني) قد بالغ حتى جعل عنوان كتابه **ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ**، ط١ (عدن: دار الهمداني للطباعة، ١٩٨٤).

٤١- **المرجع السابق**، حاشية ٢٤، ص ٦١، وكذا ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ١٣، وفي تحقيق علي عبد الواحد وافي، **مقدمة ابن خلدون**، ج١، حاشية ٢٦٨، ص ٣٩٨.

٤٢- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، ص٥.

٤٣- **المرجع السابق**، ص ١٦٧.

٤٤- **السابق**، ص ١٥٩.

٤٥- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص٥٥١.

٤٦- **المرجع السابق**، ص ٥٥٢.

٤٧- والحق أن إمكان الاختلاف معها يتأتى فقط من اعتبار أنها ليست من العناصر الحاسمة في التحليل الذي تعول عليه هذه القراءة؛ وبما يعني تجاهل إدراك الدلالة القصوى لحضورها في النص.

٤٨- وإذا كان مأزق القراءات السابقة لابن خلدون من خارج سياقه (وفي ضوء الماركسية خاصة) يتمثل فيما انتهت إليه من ضرورة استبعاد بعض اجزاء نصه، أو اعتبارها زائدة عليه على الاقل، فإن مأزق هذه القراءة الابستمولوجية (وهي الأكثر مراوغة على أي حال) يتمثل في تصور النص " خلوا من أي أساس ميتافيزيقي أو فلسفي"، أنظر الجابري، **فكر ابن خلدون**، ص ٣٧١. وإذن فإن هذه القراءة إنما تمارس - كسابقاتها - الاستبعاد أيضاً، لكن لا لأجزاء من النص، بل لأساسه الفلسفي والميتافيزيقي، وأعني أنها تستبعد أشعريته المؤسسة (والمعلنة) وتسكت عنها حين يتعلق الأمر بتفسير ما يؤسس النص فلسفياً وميتافيزيقياً، ولا تعول عليها إلا عند تفسير بعض وجهات النظر الجزئيه في النص. وإذن فإنها ترى الإنجاز الخلدوني قد تبلور في معظمه، خارج الأشعرية، ولكنها حين ترى الحضور الأشعري لافتاً، فإنها تتجاهل مجرد الإشارة إليه. وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد مارس النقد ضد بعض علوم عصره، فإنه كان - حسب هذه القراءة "يصدر في نقده للعلوم المذكورة عن مقاييس "عمليه" أي مقاييس نابعه من نظريته في المعرفة، القائمه - كما رأينا - على ثنائية العقل والنفس كمصدرين معرفيين. أما أن تكون هذه النظرية خاضعة للرؤية الأشعرية، فهذا موضوع آخر". أنظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ص ٣٩١. وإذن فإنه أن يكون ابن خلدون صادراً في نقده لعلوم عصره عن مقاييس تراها "علمية"، فإن ذلك فقط هوما تحتفي به هذه القراءة، أما أن تكون هذه المقاييس العلمية نابعة من نظرية تخضع أساساً للرؤية الأشعرية، فإن ذلك ما تراه، هذه القراءة، موضوعاً آخر لابد من السكوت عنه، لأنه يتعارض مع شروط اللحظة الإبستمولوجية الجديدة التي يدشنها ابن خلدون، وغيره من مفكري المغرب والأندلس في تاريخ الفكر العربي، حسب هذه القراءه بالطبع.

٤٩- أنظر للكاتب، **التاريخ وخطابه في علم العقائد** (تحت الطبع).

٥٠- ولعله قد يصار إلى أن في القول بالطبع الذاتي للعمران، خروجاً على مقتضيات النسق الأشعري الذي لا حضور فيه البته لأي تقوُّم أو فاعلية ذاتيه لشيء ما، بل الفاعلية، في إطار الكون، تنسب إلى الشيء على سبيل التسخير، مثلما تنسب الفاعلية، في المجال الإنساني، إلى العبد على سبيل الكسب. والحق أن الفعل الصادر عن العمران، والذي يبدو طبعاً له، ليس فعلاً ذاتياً للعمران؛ بل هو فعل لله. على الحقيقة، ينسب للعمران على سبيل التسخير. ومن هنا فإن التدهور (أو الهَرم) مثلاً، ليس طبعاً للعمران؛ بمعنى أنه ليس فعلاً ذاتياً له، بل هو فعل لله ينسب للعمران على سبيل التسخير. وفقط فإن اقترانه المتكرر بالعمران، واستقراره في العادة على هذا النحو، هو ما يجعله يبدو طبعاً للعمران؛ الأمر الذي يعني أن الله يفعل في التاريخ من خلال هذه الطبائع، التي تبدو- و الحال كذلك- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران. فابن خلدون- كسائر الأشاعرة - يفسر السببية بالعادة، وفقط يتميز عنهم بأن العادة قد استقرت عنده بما يحول دون خرقها. أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٦١٦.

٥١- ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٧٥٤.

٥٢- **المرجع السابق**، ج٢، ص ٧٥٤.
٥٣- ولعل هذه "الطبيعية" تتأكد، على نحو أفضل، من خلال الطابع الدوري للعمران، حسبما تصوره ابن خلدون، والذي يؤكده تحليل للعبارات التي يختتم بها فصوله عن العمران؛ والتي هي دوماً "والله يقدر الليل والنهار"، دلالة على تصوره للتدهور أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار. والحق أن العبارات الوعظية، في نهاية كل واحد من فصول **المقدمة**، تلعب دوراً جوهرياً في بناء النص الخلدوني؛ وذلك من حيث تبدو مجرد دوال كاشفة عن المغزى العميق لكل واحد من هذه الفصول؛ بل إنه يمكن صياغة وبناء جملة المفاهيم التي ينطوي عليها النص ابتداءً من مجرد الوعي بدلالتها.
٥٤- استناداً إلى نص يطرح فيه ابن خلدون رؤيته "للسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد"، راح البعض من قرائه، في ضوء الماركسية خاصة، يتحدثون عن حضور - في نصه - لمفهوم التطور التاريخي، وذلك لأنه مادامت الأمم والأجيال تتعاقب في المُلك والسلطان، لاتزال المخالفة في العوائد والاحوال واقعة . أنظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص٣٢١. والحق أن هؤلاء القراء قد اضطروا، عند استخدامهم لهذا النص إلى استبعاد الجوهري فيه، لأنه يتناقض مع ما تذهب إليه الماركسية نفسها. فإذ النص، وفيما يبدو من الجزء المقتبس منه آنفاً (والمستبعد في بعض القراءات الماركسية)، يربط المخالفة في الأحوال والعوائد بتعاقب المُلك والسلطان، فإنه يربط المخالفة، على هذا النحو، بما ينتمي إلى حقل السياسة أو البنية الفوقية، وليس البنية التحتية التي تؤسس لكل تطور حسب الماركسية. إذ التبدل، حسب ابن خلدون، إنما يرتبط فقط بهيمنة عصبية ما وتدهورها، ولأن هذه الدورة العصبية لا تؤول إلى تراكم في البنية التحتية ينتج تطوراً ما، فإن المظهر الوحيد للتبدل والمخالفة يكون في العوائد، لا في الوعي. ومن هنا فإنه إذا كان ما ينتج التبدل ينتمي، بما هو سياسة، إلى حقل البنية الفوقية، فإن المظهر الذي يتبدى فيه هذا التبدل، وهو العوائد، إنما ينتمي بدوره إلى حقل البنية الفوقية، بما هو أخلاق؛ وهو ما يعني أن مظهر التبدل وأساسه عند ابن خلدون، إنما ينتميان - على عكس ما تقول به الماركسية - إلى البنية الفوقية، التي لا تؤسس في الماركسية لأي تطور. ومن هنا فإنه يُلاحظ أن السياق الذي يستخدم فيه ابن خلدون هذا النص - هو سياق التغير والتبدل، وليس التطور. وأخيراً فإنه يبقى لزوم السؤال عن :"ما الذي يتطور عند ابن خلدون؟" لأنه إذ لوحظ أن لا تطور عنده في البنية التحتية، بل مجرد تبدل في العوائد فقط، فإنه يبدو أيضاً أن ليس ثمة وعي عنده يلحقه التطور، وفي كلمة واحدة فإن كل ما يحدث عنده، أن عوائد تتبدل، وليس من وعي أو وسائل إنتاج تتطور.
٥٥- أعني الفصلين الرابع والخامس من الباب الثاني (في العمران البدوي)، **المقدمة**، ج٢، ص٤٧٤، ٤٧٨.
٥٦- ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص٤٧٥. ويُلاحظ أيضاً أنه يخصص الفصل الثامن عشر من الباب الرابع (في البلدان والأمصار) في "أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده" ص ٨٨٨. والحق أنه يلزم التنويه هنا بأن هذه "الحضارة التي شجبها ابن خلدون، وجعلها مسئولة عن هرم الدولة واضمحلالها هي شيء أخر غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر... إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من "الجاه" فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب ". أنظر الجابري، ***فكر ابن خلدون***، ص٣٥٣. ولعله يُلاحظ أنها الحضارة بالمعنى الذي تعيشه الدولة العربية الراهنة، وبما

يعني أن بنية هذه الدولة الراهنة لم تفارق كثيراً بنية الدولة موضوع التحليل عند ابن خلدون.

٥٧- ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٤٧٤، ٨٩٢. والحق أن هذا الحضور الجوهري للأخلاق في التاريخ الخلدوني، ليؤكد على كونه يفكر ضمن سياق التاريخ الأشعري الذي يجد جل ما يؤسسه في حقل الاخلاق.

٥٨- **المرجع السابق**، ج٢، ص٦٠٨.

٥٩- **السابق**، ج٢، ص ٦٠١.

٦٠- **السابق**، ج٢، ص٦٠٨، وإذ يختتم ابن خلدون هذا النص بعبارته الوعظية الأثيرة "والله مقدر الليل والنهار"، فإنه يكشف عن تصوره لدورة التدهور هنا، وكالحال في دورة البداوة والحضارة، أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار؛ وبما يعني أنه ذلك الضرب من التدهور الذي يستحيل، هنا أيضاً، رفعه، لكونه من طبيعة لا تاريخية.

٦١- **المرجع السابق**، ج٢، ص ٥٤٦.

٦٢- ولعل ذلك ما تؤكده دلالة المقطع الوعظي الذي يختتم به ابن خلدون فصوله الخاصة بدورة العمران، أي الخاصة بالإنتقال من البداوة إلى الحضارة، أو من الخلافة إلى الملك، وهو دوماً " والله خير الوارثين". **السابق**، ج٢، ص ٥٤٥، ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٧٣،... إلخ، حيث يشير المقطع إلى أن الفناء هو قرين اللحظة الأخيرة في دورة العمران، لأنه لا وراثة أبداً إلا بعد الفناء.

٦٣- **السابق**، ج٢، ص ٩٤١.

٦٤- **السابق**، ج٢، ص٩٤٠.

٦٥- علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، ط٣ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٢٠٥.

٦٦- وإذا كان أمر التدهور لا يرتبط فقط بأشعريته، بل وأيضاً بما أظهره من الوعي بما ينطوي عليه عصره من تدهور،"وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة". **السابق**، ج١ ، ص ٣٢٦. وكذا بما انطوت عليه تجربة الدولة الإسلامية لعهده ، والتي لم تقدم له إلا دورات من التدهور المتلاحق، فإن ذلك كله لا يؤثر أبداً في كونه يظل يفكر - في التاريخ - داخل نظام التدهور والانحطاط الذي يجد أساسه الشامل داخل النسق الأشعري.

٦٧- والحق أن ثمة من يرى ، رغم ذلك، أن ابن خلدون قد كان يفكر قبْلياً على نحو ما؛ وذلك من حيث أن جهازه المفهومي لم يكن مستفاداً بالاستقراء من التحليل الدقيق لوقائع حقبة ما، بقدر ما كان مفروضاً بالإسقاط على بعض وقائع هذه الحقبة. أنظر محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون**، ص ١٦١. ومن هنا فلعله يبدو وكأن ابن خلدون لا يتجاوز الأشاعرة إن من حيث التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط، أو من حيث التفكير على نحو قبْلي، وذلك رغم الاقرار بتميزه بالطبع.

٦٨- أنظر: على مبروك، **التاريخ وخطابه في علم العقائد**، (تحت الطبع).

٦٩- ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٦١٦.

٧٠- وإذ يستبدل ابن خلدون الخارق بالعصبية، فإنه لا يفعل إلا أن يستبعد حقبتي النبوة والخلافة من أفق تحليله الصارم، ويجعلهما موضوعاً يُسقط عليه تصوراته المثالية المتخيلة،

لأنه إذا كان الخارق للعادة لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم يناقض ما تجري به العادة سيكون، حين يُستعار لتُقرأ من خلاله أحداث حقبة ما (على غير ما تجري به العادة) مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل دقيق لأحداث هذه الحقبة.

٧١- وبالرغم من أن ابن خلدون يخصص فصلا في "**مقدمته**" عن "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، فإن كونه يستمد مادة هذا الفصل، لا من حقبة النبوة (وهي غنية بما يؤكد هذه الدعوى) بل من تاريخ الدعوات العقائدية التي شاعت إبان الحقبة العباسية يؤكد على أنه يقصد بالدعوة التي لا تتم من غير عصبية دعوة أصحاب المقالات والنحل التي ذاعت آنذاك، وذلك رغم أنه يخايل ببعض العبارات التي توهم بأنه يقصد دعوة النبوة. أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٥٢٨.

٧٢- **المرجع السابق**، ج٢، ص ٦١٧.

٧٣- أنظر للأشعري، **الابانة عن أصول الديانة**، ط٢، (القاهرة: المكتبة السلفية ومطبعتها، نشرة قصي الخطيب، ١٣٩٧هـ)، ص ٧٨. ولقد كان ابن خلدون من أبرز من تابعوه في ذلك.

٧٤- وإذا كان ثمة من يماري في أن ابن خلدون إنما يقصد وقائع هذه "الفتنة" التي بلغ فيها التنازع حدا يجاوز كل اجتهاد، فإنه يذكر - هو نفسه - أن "الذي وقع من ذلك (أي الخلاف) في الإسلام إنما هو واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وعائشة وطلحة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة الزبير مع ابن عبد الملك". أنظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٦١٧.

٧٥- ويُشار هنا خاصة إلى ابن قتيبة في **الإمامة والسياسة**، والطبري في **تاريخه**، وكلاهما مثل ابن خلدون سني العقيدة.

٧٦- ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٦٢٤.

٧٧- **المرجع السابق**، ج٢، ص ٦٢٤، والنص يزدحم، فيما يبدو، بما يجعله دالاً تماماً على تصور ابن خلدون لهذه اللحظة باعتبارها موضوعاً لموقف أخلاقي، لا معرفي؛ وذلك من حيث ينطوي فقط على معاني الأمر والنهي والاقتداء والتأسي. ولقد سبق القول بأن إحالة هذه اللحظة إلى موضوع للأخلاق، لا المعرفة، كان الآلية الأشعرية المعتبرة في تحويلها إلى مطلق يستحيل تجاوزه.

٧٨- **السابق**، ج١، ص٢٨٢.

٧٩- وليس من شك في أن هذا النهي الخلدوني عن التعرض للصحابة وأفعالهم إنما يرتبط بما صار إليه الأشعري، قبلاً، من التأكيد على ضرورة التعبد بتوقيرهم؛ يعني الصحابة. أنظر: الأشعري، **الإبانة**، ص ٧٨.

٨٠- ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ٥٤٧.

٨١- **المرجع السابق**، ج٢، ص ٦٠٥. ولقد أشار ابن خلدون إلى أن المسعودي قد أرخ بدوره للدولة الأموية حسب هذا النمط لا غير؛ الأمر الذي يعني أنه كان نمطاً متداولاً في الكتابة التاريخية.

٨٢- **السابق**، ص ٦٠٥.

٨٣- والحق أن هذا التصور "لأحوال العمران" بإعتبارها أموراً طبيعية، لا تاريخية، لما يتفق تماماً مع جوهر الرؤية الوضعية عند رائدها الأكبر كونت الذي مضى بدوره إلى تصور "حركة

المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير"؛ ولكن في حين اتخذ كونت من هذا التصور "وسيلة لتحرير النظرية الاجتماعية من اللاهوت والميتافيزيقا". أنظر هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣١٤. فإن الأمر يختلف تماما عند ابن خلدون الذي يبدو على العكس، أن تصوره لأحوال العمران أموراً طبيعية، كان وسيلته لردها إلى نطاق اللاهوت والميتافيزيقا. والحق أن ذلك يرتبط، في العمق، بتصور الطبيعة الذي كان يفكر كل منهما في إطاره. إذ في حين تتميز الطبيعيات التي يفكر كونت ضمن سياقها (وهي الطبيعيات الحديثة) بإستقلال مطلق يستحيل معه رد أي من ظواهرها إلى مبدأ خارجها، فإن الطبيعيات التي يفكر في إطارها ابن خلدون (وهي الطبيعيات الأشعرية المتأخرة) إنما تجد أساسها كله في مبدأ يقوم خارجها وأعني به الله لا شك.

٨٤- **السابق**، ج١، ص ٣٢٨، ٣٣١. وهنا فإن مفهوم "الطبع" قد يخايل بالخروج على ما يقتضيه النسق الأشعري. والحق أن الأمر يبدو كذلك، وإن من حيث الظاهر على الأقل، بالنسبة لطريقة المتقدمين من الأشاعرة. وأما بالنسبة لطريقة المتأخرين (والتي تبتدىء مع الغزالي حسب ابن خلدون)، فإن مفهوم "الطبع" قد أصبح - وحسب الغزالي تحديداً - مما "لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً". أنظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط٢ (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٥)، ص١٢٢. وإذن فالأمر لا يتعلق بانقلاب في بنية النسق، بل الانقلاب، بالأحرى، قد طال مفهوم الطبع ذاته، حيث دخل دائرة المجاز الذي تصبح فيها نسبة الفعل إلى الطبع غير حقيقية.

٨٥- هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ص ٣١٦.

٨٦- وهنا فإنه حتى الوضعية نفسها تؤول إلى مايشبه اللاهوت. ومن هنا ما قاله هكسلي من أن "المذهب الوضعي هو المذهب الكاثوليكي بدون العقيدة المسيحية". أنظر: ليڤي بريل، **فلسفة أوجست كونت**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢)، ص ٢٨٠.

٨٧- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون**، ص ٤٥٣.

٨٨- وهنا أيضاً فإن ماركيوز قد صار فيما يتعلق بالوضعية إلى أنه "يندر أن نجد في الماضي فلسفة (كالوضعية) تطالب بمثل هذا الإلحاح، وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم في حفظ السلطة القائمة، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري". أنظر ماركيوز، **العقل والثورة**، ص ٣١٦.

٨٩- والحق أن كتابه **فكر ابن خلدون** - وكذا دراساته اللاحقة عنه - لتكاد أن تكون بأسرها مجرد سعي إلى تكريس هذا الانقطاع.

ابن رشد فقيهاً

حسن حنفي

ا - مقدمة: من التقليد إلى الاجتهاد

هناك فرق بين ابن رشد الفقيه وابن رشد فقيها. ابن رشد الفقيه هو صاحب **نهاية المجتهد وبداية المقتصد**، في حين أن ابن رشد فقيها هو روح القاضي الذي يتخلل أعمال ابن رشد كلها. الأول تقليدي، تغيب عنه روح الفلسفة أحيانا، وأقرب إلى علم الفقه القديم. في حين أن الثاني تجديدي فلسفي يتحكّم في فكر ابن رشد كله، المتكلم والفيلسوف والطبيب والشارح. الأول ظاهري يمكن معرفته بسهولة من عرض وتحليل **بداية المجتهد**، والثاني في حاجة إلى تأويل يقوم على رصد اجتهادات القاضي لمعرفة الصواب في الحكم بين المتخاصمين، ومقارنة أدلة كل فريق. وقد تجلى ذلك في **مناهج الأدلة** في المقارنة بين أدلة الأشاعرة وأدلة المعتزلة كي يعرف أي الفريقين أحق بالبرهان، وفي **تهافت التهافت** للمقارنة بين أدلة الغزالي وأدلة الفلاسفة في محاولتهم فهم العقائد فهما فلسفيا خالصا. كما تجلت روح الفقيه الفيلسوف، ابن رشد فقيها، في **فصل المقال** الذي يعرض فيه ابن رشد الصلة بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين في صيغة فتوى، إجابة على سؤال: هل الفلسفة واجبة بالشرع أم مندوبة أم مكروهة أم محظورة طبقاً لأحكام التكليف الخمسة. وفد يتجلى ابن رشد فقيها أيضا في روح العلم في كتاب **الكليات** عندما يوازن ابن رشد بين الأدلة ويتحقق من صدق الأحكام في التجارب، وكذلك في رسائله الطبية عندما يقارن بين أطباء اليونان. وتتجلى نفس الروح في الشروح والتلخيصات عندما يقارن بين التأويلات المختلفة للشراح مبينا صواب أو خطأ بعضها وانتهاءً إلى التأويل الصحيح.[(١)]

وتتجلى مقاصد الحضارة من خلال الأشخاص. فابن رشد هو الشارح، المتكلم، الفيلسوف، الفقيه، العالم. وبالرغم من هذا التعدد في شخصيته تظهر وحدة القصد وهو البحث عن الحقيقة الواحدة التي اختلف عليها الناس، عن الأصل الذي منه نشأت الفروع، وعن المنطوق به الذي يُحال إليه المسكوت عنه. غرض ابن رشد إذن هو رد الفروع إلى أصولها ومقارنة الأدلة بينها لمعرفة الصواب وإصدار الحكم. ولما كانت الفروع تتشعب إلى مالا نهاية فإنه اقتصر على أمهات الفروع. فالحقيقة من جانب الأصل وليس الفرع، من جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. والاتفاق والاختلاف مهمة القاضي للفصل بين المتخاصمين، تقليل الاختلاف وتوسيع الاتفاق للاقتراب من الأصل الواحد، والبحث عن أسباب الاختلاف في الأصول والقواعد، رداً للجزء إلى الكل، وإرجاعاً للمشهور إلى المنطوق به في الشرع، المتفق منه والمختلف. وهذا هو الاجتهاد: إرجاع المسكوت عنه إلى المنطوق به.

المنطوق به هي الأصول، والمسكوت عنه هي الفروع. بل ويمكن مراجعة أحكام الفقهاء بإرجاع فتاويهم إلى أصول مذهبهم وأن يستنبط أحكاماً أخرى بناء على هذه الأصول في النوازل سواء نقلت عن أصحاب المذهب أو لم تُنقل[٢].

والغاية من الكتاب إيقاف التقليد والحث على الاجتهاد عن طريق العودة إلى مسائل الاتفاق والاختلاف لإعادة النظر فيها والحكم عليها وإعمال النظر في أدلتها والتحقق من صدقها، استئنافاً لروح الفقه. ويتضح هذا القصد من عنوان الكتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**[٣]. وهو عنوان جميل ودال. ولكنه يوحي بالتقابل وربما بالتناقض. فالجزء الأول من العنوان "بداية المجتهد" يوحي بالاجتهاد، وهو روح الفلسفة: البداية دون النهاية، والسؤال دون الجواب، والمنهج دون المذهب، والمقدمات دون النتائج، والمنفتح دون المنغلق، وهو ما يتفق مع روح الاجتهاد. والجزء الثاني من العنوان "نهاية المقتصد" يوحي بالروح المقابل وربما بالنقيض: بلوغ الغاية، الوصول إلى الكمال، قفل باب الاجتهاد. وقد تعني "النهاية" هنا "الغاية" كما هو الحال في بعض اللغات الأجنبية[٤]. وقد يعنى لفظ "المقتصد" الطالب صاحب القصد أو الموجز الذي يتوخى الإيجاز.

وشروط الاجتهاد إثنان: العلم باللغة العربية، والعلم بأصول الفقه[٥]. لذلك وضع ابن رشد كتاباً في اللغة العربية سماه **الضروري** وهو مفقود، كما لخص كتاب **المستصفى في أصول الفقه** للغزالي سماه **الضروري في أصول الفقه** أو **مختصر المستصفى**، وهو من مؤلفات الشباب. وقد يكون هو المقصود بإحالة ابن رشد إلى كلامه الفقهي الذي يدعى بأصول الفقه. الاجتهاد هو الآلة التي يستطيع بها الفقيه استنباط الأحكام ابتداء من أصول المذهب. الاجتهاد هو منطق الاستدلال، ولا يحتاج إلى منطق آخر سابق عليه كما فعل الغزالي في **المستصفى** وتصريحه بأن "من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه". ليس الاجتهاد حفظ المسائل كمّاً بل معرفة كيفية استنباط الأحكام كيفاً، معرفة صانع الخفاف للقالب الذي يتم طبقا له صناعة عديد من الخفاف[٦]. ويبدو أن ابن رشد هنا كان ضد طريقة حفظ الفقهاء في زمانه، باعثا على روح الاجتهاد من جديد.

وكتاب **بداية المجتهد** أقرب إلى المدونة الشخصية للاستذكار. فهو ليس تأليفا إبداعيا بل هو تجميع لمذاهب الفقهاء من أجل معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، رادا أوجه الاختلاف إلى أصولها الأولى حتى يسهل الحكم عليها. جمعه ابن رشد من كتاب **الاستذكار** ربما لجده القاضي. ونظراً لعدم ثقة ابن رشد بنقله عن أصحاب المذاهب فإنه يطالب بتصحيحه ممن هو أعلم منه بها. وهو بهذا المعنى كتاب لم يتم. إذ أنه خاضع باستمرار للتصحيح والمراجعة والزيادة والإكمال[٧]. وقد دفع ذلك بعض المستشرقين والباحثين العرب إلى نسبة الكتاب إلى ابن رشد الجد وليس ابن رشد الحفيد ولكن الغالب أنه لابن رشد الحفيد نظرا لما يتسم به الكتاب من رد الفروع إلى الأصول ومحاولة تأسيس الفقه على العقل والتجربة والفطرة وهي مقاييس الصدق عند ابن رشد.

لذلك يظهر الأسلوب الشخصي وكأن الكتاب يقوم على تجربة شخصية. فيتذكر أقوال المذاهب بالذاكرة أو بمراجعة نصوص مدونة[٨]. وقد انتهى منه عام ٥٨٤ هـ أي قبل أحد عشر عاماً من وفاته. وكان قد وضع جزءاً منه قبل ذلك بعشرين عاما. وكان ابن رشد ينوي عدم إثبات كتاب الحج ضمن الكتاب دون سبب مفهوم لذلك. فالحج جزء من الفقه

ولكنه عدل عن رأيه[٩]. وكان يود لو أعاد كتابته من جديد ولكن هموم قصر العمر جعلته يكتفي بهذا القدر لبيان أسباب اختلاف الناس وترجيح أقوال على أخرى. ولو أعطاه الله فسحة من العمر لكان قد فعل. فهموم قصر العمر تفرض نفسها على الفيلسوف كيفاً من حيث درجة الاتقان والكمال، وكمّاً من حيث عدد المؤلفات خاصة لو كان صاحب مشروع يتحقق على مراحل لا يكفي إنجازها عمر واحد[١٠].

ويخضع الكتاب لشروط التأليف العامة في الحضارة الإسلامية لا فرق بين شرح وتلخيص وجامع وتأليف في الفلسفة أو الكلام أو الطب أو الفقه. البداية بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على الرسول وصحبه في أول العمل بل وفي أول كل كتاب اعلاناً عن البداية الجديدة[١١]. ويُعلن عن نهاية الكتاب أيضا بدعوة الله بالتوفيق للصواب أو الحمد لله والشكر على نعمه. ونادراً ما يتم الإعلان عن نهاية الكتاب فقط دون إعلان عن خالص نوايا الإيمان[١٢]. كما يعبر ابن رشد، كما سيفعل ابن خلدون من بعد، بعد تحكيم العقل ومقارنة الأدلة والحكم بين المذاهب وتقعيد القواعد وتأصيل الأصول عن نسبية المعرفة واحتمال الخطأ بعبارة "الله أعلم" في صيغتها القصيرة في نهاية بعض الاختلافات أو في صيغة مطولة تدعو القارىء إلى المشاركة معه في المراجعة والتصحيح[١٣].

٢- الوافد والموروث

وقد لا يتبادر إلى الذهن ظهور الوافد في كتب الفقه كظهوره في كتب الحكمة والكلام والتصوف. ومع ذلك ظهرت أسماء بقراط وجالينوس، يذكرهما ابن رشد الطبيب في موضوع دم الحامل هل هو حيض أو استحاضة، كمصدرين للطب ولمعرفة هذا الموضوع. فلا حرج أن يعتمد الفقه على الوافد لو كان في ذلك بحث عن العلل[١٤]. فالمعرفة العلمية تراكمية. وابن رشد يستشهد بهما كرواة للطب وباعتباره طبيبا. يصب الماضي في الحاضر، ولا يلغي الحاضر الماضي كما توهم ذلك العلم الغربي الحديث بالفصل بين تاريخ العلم والعلم. وذلك يدل على اعتماد الفقه كعلم نقلي على سائر العلوم الإنسانية. وما يقال في الطب قد يقال أيضاً في التجارة والصناعة والزراعة والتعدين والمعاملات المصرفية لمعرفة قوانينها وماذا يقول أهل الاختصاص فيها من أجل البحث عن العلل وهي مناط الفقه وأساس الاجتهاد. فالطب هنا أفيد من الحكمة. ولا يهم مصدره، يونانياً كان أم غير يوناني. فالعلم الطبيعي نتاج التجريب، والتجريب واحد في كل الحضارات ولدى جميع الشعوب.

وبطبيعة الحال تكون للموروث الأولوية المطلقة على الوافد. ولما كان ابن رشد أندلسي الثقافة والتكوين فقد برزت الظاهرية باعتبارها الرافد الرئيسي له بعد المذاهب الفقهية المشرقية الأربعة وفروعها عند فقهاء الامصار. ويسميها أحيانا الظاهرية، وأحيانا أخرى أهل الظاهر[١٥]. كما يظهر ابن حزم الأندلسي كشخصية أولى بعد رؤساء المذاهب الفقهية الأربعة أبو حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل. كما يذكر داود الظاهري ومدى الاتفاق والاختلاف بينه وبين ابن حزم. فالظاهرية مذهب يعترف به ابن رشد ولو أنه لا يسميه مذهبا خامسا[١٦]. كما يذكر أبا حامد وأبا المعالي، كلا منهما مرة واحدة وكراويين للمذاهب وليسا كشافعيين[١٧]. بل إنه يذكر معاوية الذي كان يجيز التفاضل بين التبرد المصوغ لمكان زيادة الصباغة[١٨]. وأخيرا يذكر الحسن البصري فقيها وليس متكلما زاهدا في آرائه في إيجاب

الخمار في الصلاة وفي أنواع الصيد وفي العتق[١٩].

كما يشير ابن رشد إلى فقهاء الأمصار ويسميهم أحيانا علماء الأمصار[٢٠]. ويخص بالذكر فقهاء الحجاز[٢١]، أو فقهاء العراق، فيسميهم أحيانا أهل العراق أو فقهاء العراق، أو العراقيين أو البغداديين والكوفيين أو جماعة من أهل الكوفة[٢٢]. كما يشار إلى المدن والأقاليم مثل أهل المدينة، أهل الغرب[٢٣]. وهناك فرق أخرى يشير إليها ابن رشد كمذا هب أخرى أو أقوال قوم آخرين.

كما يحيل ابن رشد إلى فقه الفرق الإسلامية. ويذكر تشدد فقه الخوارج مثل وجوب قضاء الصوم على الحائض، وقطع يد السارق في القليل والكثير. كما يشير إلى بعض الأصول الكلامية الأشعرية مثل الحاجة المستمرة إلى الأوامر في الأمر المتجدد[٢٤].

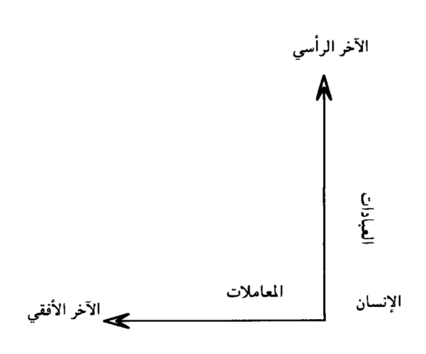
وقد يعبر ابن رشد فقيها عن روح المالكية، هذا المذهب الذي انتشر في الأندلس وشمال أفريقيا، روح المصلحة كما عبر عنها مالك في المصالح المرسلة. وقد كانت نية ابن رشد وضع كتاب في المذهب المالكي يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التي في حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطا أحكاما على أصول المذهب المالكي، ولم ينقلها عن مالك كمايفعل أصل الاتباع والتقليد في الأحكام والفتاوي[٢٥]. ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب[٢٦].

٣- البنية الثنائية الرأسية (العبادات) والأفقية (المعاملات)

بداية المجتهد ونهاية المقتصد كتاب في الفقه، تقليدي في الظاهر، في البنية والتحليل، والأدلة النقلية والبراهين العقلية. يبدأ بالعبادات في الجزء الأول، قبل المعاملات في الجزء الثاني كما هو الحال في الفقه التقليدي القديم[٢٧]. ويتعادل الجزءان كمّاً بالرغم من اختلاف عدد الكتب: إثنان وعشرون كتابا في الأول، وخمسون كتابا في الثاني[٢٨]. وتختلف كتب كل جزء فيما بينها من حيث الكم. أطولها "الصلاة" وأصغرها "العقيقه" في الجزء الأول. وفي الجزء الثاني أطولها "البيوع"، وأصغرها "الجنايات" و"القصاص" و"الصلح". وبعض الكتب مجرد رأس موضوع ينقسم إلى كتب أخرى مثل "الطهارة من الحدث" في الجزء الأول، و "القصاص من النفوس" في الجزء الثاني.

ويمكن اكتشاف دلالة الأهمية بإعادة ترتيب كتب كل من الجزئين من حيث الكم من الأكبر إلى الأصغر لمعرفة بؤرة العبادات وبؤرة المعاملات[٢٩]. ففي الجزء الأول تأتي الأولوية للصلاة في مجموعة العبادات ثم الحج ثم الوضوء كشرط للصلاة مما يبرز أهمية الصلاة كدلالة أولى ثم الزكاة ثم الجهاد، وهما العبادتان المنسيتان حاليا في الوجدان. ثم تعود الصلاة من جديد مما يعطي الأولوية المطلقة للصلاة في العبادات. ثم يأتي الصيام وأخيرا تأتي الأطعمة والأشربة وما يتعلق بهما. وفي الجزء الثاني عن المعاملات تأتي الأولوية المطلقة للبيوع وهي صفة المجتمع التجاري ثم النكاح والطلاق أي العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. ثم يتداخل الموضوعان من جديد، العلاقات مع الأشياء والعلاقات بين الجنسين، في موضوعات فرعية على التبادل بالإضافة إلى القصاص والجنايات. ومع ذلك تظل البنية غامضة باستثناء قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات.

ومع ذلك يمكن اكتشاف بنية على مستويات عديدة كمّاً وكيفاً. فإذا كان الجزء الأول يتعرض لفقه "العبادات" بينما يتعرض الجزء الثاني لفقه "المعاملات"، وكانت العبادات علاقة الإنسان مع الله، والمعاملات علاقة الإنسان مع غيره، كان الإنسان طرفا مشتركا في العلاقتين، الله والآخر. وكلاهما آخر: الآخر الرأسي والآخر الأفقي: الآخر إلى أعلى والآخر إلى الأمام.



ويمكن ضم الكتب الإثنين والعشرين في المحور الرأسي في ثمانية: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، والأيْمان، والضحايا. ومن حيث الكم تكون الصلاة اكبرها والأيمان أصغرها. كما يمكن وضع الكتب الخمسين في المحور الأفقي في ثمانية كذلك: النكاح، والبيوع، والقراض، والحجر، واللقطة، والعتق، والجنايات، والأقضية. ومن حيث الكم النكاح أكبرها والأقضية أصغرها[٣٠]. وتشتق بنية العبادات من حديث "بني الإسلام على خمس" باستثناء كتاب أحكام الميت واعتبار الإيمان يعادل الشهادة في حين لا تشتق بنية المعاملات من أي نص. لذلك جاءت مفككة متناثرة. ومع ذلك تغيب البنية المحكمة. وتكثر تفصيلات الكتب والأبواب والفصول والأقسام والجمل والأجناس والأركان والأقوال مما يحتاج إلى إعادة التركيب في بنية أقل، وأكثر إحكاما. وهو اضطراب في بنية الكتاب نفسه. ولا يرجع إلى النشرة غير المحققة تحقيقا علميا سليما[٣١]. وعادة ما ينقسم الموضوع إلى كتب، والكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى مسائل[٣٢]. ولكن أحيانا ينقسم كتاب إلى كتب مثل كتاب الطهارة وكتاب الصلاة[٣٣]. ولا ينقسم كل كتاب إلى أبواب وفصول وأقسام بل قد ينقسم الكتاب إلى فصول مباشرة أو أركان مباشرة. وأحيانا يكون الكتاب بلا أقسام، وأحيانا أخرى ينقسم إلى أبواب دون فصول أو جمل. وأحيانا لا ينقسم الباب أو الجملة إلى فصول[٣٤]. وينقسم إلى مسائل مباشرة[٣٥]. وقد تأتي موضوعات في آخر الباب ملحقة به ودون أن تكون جزءاً في بنيته[٣٦]. وقد تلحق

الموضوعات آخر المسائل دون أن يكون لها فصل خاص[٣٧]. ثم تظهر أبواب بلا أرقام بعد باب، وفصول بلا أرقام بعد باب أو فصل[٣٨]. وتتداخل بعض موضوعات الأبواب مثل تداخل الطهارة في البيوع، وتداخل الأطعمة والأشربة مع الطهارة[٣٩]. وتتكرر بعض الأبواب مثل الطهارة من النجس[٤٠]. كما يكثر الاضطراب في عد المسائل وترتيبها. فتذكر المسألة الأولى دون باقي المسائل. ويُعلن عن أربع مسائل وتُذكر ثلاث منها فقط[٤١]. وقد توجد مسألة أولى دون الثانية أو المسألة الأولى فقط[٤٢]. وأحيانا تتفرع مسألة بدورها إلى عدة مسائل[٤٣]. وقد تظهر موضوعات بأكملها بعد مسألة بها مسألة واحدة أو عدة مسائل[٤٤]. ويمكن تلخيص ذلك كله على النحو الآتي:

قسمة الكتاب إلى أول وثان، وبعض الكتب إلى جمل، وبعض الجمل إلى مسائل مباشرة، وبعض الجمل إلى أبواب، وبعض الأبواب إلى فصول، وبعض الفصول إلى أقسام، وبعض الأقسام إلى مسائل، وبعض الأبواب إلى مسائل مباشرة، وبعض الكتب إلى أبواب مباشرة.

وقد حاول ابن رشد ربط هذه البنية المفككة بعضها بالبعض الآخر عن طريق فواصل الربط التي تشير إلى ما تم إنجازه في الماضي مثل "وقد تقدم ذلك"، "وقد تقدم القول" أو ما يتم فعله أو ذكره الآن أو ما سيتم إنجازه في المستقبل ما سيأتي أو سيذكر أو سنعرف[٤٥]. وقد يكون فعل المضارع في صيغة الأمر. وقد تتداخل الأزمنة ويتم التعبير عن المستقبل بالماضي مثل "وبقى من هذا الكتاب القول في الأحكام". ولكن الغالب على عبارات الربط هو المستقبل تنبيها على ما سيأتي ذكره. ويشعر ابن رشد بهذا الاضطراب في البنية فيحيل بعض الموضوعات إلى بعضها. فهذا الموضوع اليق بهذا الموضوع[٤٦]. ويشعر بالاستطراد والخروج على البنية فيستدرك الكلام، ويعود إلى الموضوع الأول[٤٧]. ويذكّر دائما بالغرض والقصد الذي وراء وحدة البنية وجمع شتاتها[٤٨].

٤- البنيات المتداخلة

وبالاضافة إلى هذه البنية الرئيسية الثنائية الرأسية في العبادات والأفقية في المعاملات تظهر مجموعة من البنيات المتداخلة في كل موضوع كلي يجمع عددا من الكتب. وهي الموضوعات الثمانية في كل من العبادات والمعاملات. ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

أولا العبادات:

الطهارة بنية ثنائية: الطهارة من الحدث، والطهارة من الخبث (النجس). والطهارة من الحدث بنية ثلاثية: الوضوء والغسل والتيمم. والوضوء بنية خماسية: الوجوب، والأفعال، والماء، والنواقض، والغاية. والغسل بنية ثلاثية: العمل، والنواقض، والأحكام. والتيمم بنية سباعية: المعرفة، والجواز، والشروط، والصفة، والصنع، والنواقض، والشرط. والطهارة من الخبث بنية سداسية: الحكم والأنواع، والمحال، والشيء الذي تزال به، والصفة، والآداب.

٢- والصلاة بنية ثنائية: أعيان وما ليست بأعيان أي وجوب. وندب الأعيان بنية رباعية: *الوجوب، والشروط، والأركان، والقضاء*. *والشروط* بنية ثمانية: *الوقت*، والأذان مع الإقامة، والقبلة، واللباس، والطهارة، والمواضع، والشرط، والنية. والوقت بنية ثنائية مأمور،

ومنهي. والمأمور بنية ثنائية: مختار وضروري. والأركان بنية سداسية: فرد، وجماعة، وصحبة، وسفر، وخوف، ومرض. والجماعة بنية سباعية: الحكم، وشروط الإمامة، ومقام الإمام، والاتباع، وصفة الاتباع، وعمل الإمام، وفساد الإمام. والجمعة بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والامكان، والإحكام. والسفر ثنائي: قصر، وجمع. والقضاء ثلاثي: الإعادة، والقضاء، والسهو. والقضاء ثلاثي: القاضي، وصفته، وشرطه. والسهو سداسي: فرض أم سنة، والمواضع، والأقوال والأفعال، وصفتها، والمنفرد والإمام، والتسبيح للساهي. أما التي ليست بأعيان فعشرية: الوتر، والفجر، والنوافل، وركعتي دخول المسجد، ورمضان، والكسوف، والاستسقاء، والعيدين، وسجود القرآن، والميت. وأحكام الميت سداسية: الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والصلاة، والدفن. والغسل رباعي: الحكم، والغاسل، والمغسول، والصفة. والصلاة خماسية: الصفة، والمصلي، والوقت، والموضع، والشرط.

٣- والزكاة ثنائية: الزكاة على وجه العموم ثم زكاة الفطر على وجه الخصوص. والزكاة العامة خماسية: الوجوب، والأحوال، (والكم)، ومتى، ولمن. والكم ذهب وفضة، وابل وبقر، وغنم، وحبوب وثمار، وعروض. ولمن العدد، والصفة، والكم. وزكاة الفطر خماسية: الحكم، والواجب عليه، والكم، ومتى، ولمن.

٤- والصيام على العموم ثنائي: الصيام ثم الاعتكاف. والصيام على الخصوص ثنائي أيضا: واجب ومندوب. والواجب ثنائي: صوم وفطر. والصوم ثنائي: أنواع وأركان. والانواع ثلاثية: واجب زماني (رمضان)، وعلة (كفارات)، وواجب ذاتي (نذر). والأركان ثلاثية: زمان، وإمساك، ونية. والزمان ثنائي: شهر أو نهار. أما الفطر فثنائي: مفطرات، ومفطرين. وللمفطرات بنية ثلاثية: ما يجوز، وما يجب، ومايستحيل. والمندوب ثلاثي: الأيام، والنية، والإمساك.

٥- وبنية الحج ثلاثية: المقدمات، والأركان، والأحكام. والمقدمات ثنائية: الوجوب وشروطه ثم من، ومتى. والاركان ثنائية: الحج، والعمرة. والحج ثلاثي: الأفراد، والتمتع، والقران. والإحكام سداسي: الإحصار، والصيد، والفدية والحلف، والكفارة والتمتع، والكفارات المسكوت عنها، والهدي. ثم تتخلل هذه البنية المحكمة بنية أخرى معلقة على الأحكام ثلاثية أولا: الإحرام، والزمان، والتروك. والإحرام سداسي: الإحرام، والطواف، والسعي، وعرفة، والمزدلفة، ورمي الجمار. والطواف ثلاثي: الصفة، والشرط، والحكم. والسعي رباعي:الحكم ،الصفة، والشرط، والترتيب.

٦- والجهاد ثنائي البنية: أركان الحرب، وأحكام أموال المحاربين. وأركان الحرب سباعية: الحكم، والمحاربون، ونكاية العدو، وشرط الحرب، وعدو العدو، والمهادنة، وسبب الحرب. وأحكام أموال المحاربين أيضاً سباعية: الخمس، وأربعة الأخماس، والأنفال، وأموال المسلمين عند الكفار، وأرض الفتح، والفيء، والجزية.

٧- وبنية الأيمان والنذور ثنائية: الأيمان والنذور. والأيمان ثنائي: الأنواع والحكم، والرافع للأيمان والحكم. والأنواع والحكم ثلاثي: المباح وغير المباح، اللغوية والمنعقدة، وما ترفعه الكفارة ومالا ترفعه. والرافع للأيمان والحكم ثنائي البنية: الاستثناء والكفارات. والاستثناء ثنائي: الشرط، وما يؤثر وما لا يؤثر فيه الاستثناء. والكفارات ثلاثية البنية: الأصناف، وأحكام ما يلزم، وأحكام مالا يلزم. والأصناف ثنائية: اللفظ والشيء. واللفظ

ثنائي: المطلق والمقيد: والمطلق ثنائي: مصرح وغير مصرح.

٨- والضحايا خماسية البنية: الضحايا، والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة والأشربة. والضحايا رباعية: الحكم، والنوع، وأحكام الذبائح، وأحكام اللحوم. والذبائح خماسية: محل الذبح، والذكاة، وما تكون به الذكاة، وشرط الذكاة، وما تجوز تذكيته ومالا تجوز. والصيد رباعي: حكمه ومحله، وما يكون به الصيد، وذكاة الصيد، وشروط القانص. والعقيقة سداسية: الحكم، والمحل، ومن وكم، والوقت، والسن، وحكم اللحم. والأطعمة والأشربة ثنائية: المحرمات والاضطرار.

ثانيا المعاملات:

١- النكاح كلفظ جامع لموضوعات متضايفة ذو بنية سداسية: النكاح، والطلاق، والإيلاء، والظهار، واللعان، والإحداد. والنكاح بالمعنى الدقيق بنية خماسية: المقدمات، والصحة، والخيار، وحقوق الزوجية، وفساد النكاح. والصحة ثلاثية البنية: كيفية العقد، والمحل، والشرط. والمحل إثنا عشري: نسب، ومصاهرة، ورضاع، وزنا، وعدد، وجمع، ورق، وكفر، وإحرام، ومرض، وعدة، وزوجية. والشرط ثلاثي: أولياء، وشهود، وصداق.. والخيار رباعي: العيوب، والإعسار، والفقد، والعتق. والطلاق رباعي البنية: الأنواع، والأركان، والرجعة، والأحكام. والأنواع خماسية: البائن، والسني، والخلع، والفسخ والتخيير. والأركان ثلاثية: الألفاظ، ومن يقع عليه، والتفصيل. والرجعة ثنائية: أحكام الرجعة، والبائن. والأحكام ثنائية: عدة ومتعة. والظهار سباعي: ألفاظ، وشروط، وصحة، وحرام، وتكرار، وإيلاء، وأحكام. واللعان خماسي: أنواع، وصفات المتلاعنين، وصفة اللعان، وحكمه، وأحكامه.

٢- والبيوع كلفظ عام ذو بنية سداسية: البيوع، والصرف، والسلم، وبيع الخيار، وبيع المرابحة، وبيع العرية. والبيوع كموضوع خاص سداسي البنية: أنواعه، وأسباب فساده المطلق، وأسباب صحته المطلقة، والأحكام الصحيحة المشتركة، والأحكام الفاسدة المشتركة، والصحة والفساد نوعا نوعا. وأسباب الفساد المطلقة رباعية البنية: الأعيان، والربا، والغبن، والضرر. والربا رباعي البنية لاحتمالات التفاضل والنسيئة. وأسباب الصحة المطلقة ثلاثية. والأحكام الصحيحة المشتركة رباعية. ونظراً لقلق بنية البيوع بالمعنى الخاص توجد بنية أوضح سداسية أيضا: الأعيان المحرمة للبيع، والربا، والبيوع المنهي عنها، وبيوع الشروط والثنيا، والبيوع المنهي عنها للضرر والغبن، والنهي من قبل وقت العبادات. والربا رباعي: لا تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ونسيئة، صنف واحد أو لا. والسلم ثلاثي البنية: المحل والشرط، والإقالة والتعجيل والتخيير، واختلاف المتبايعين. وبيع المرابحة ثنائي: رأس المال، والزيادة والنقصان.

٣- والإجارات كموضوع عام ثماني البنية: الإجارات بالمعنى الخاص، والجعل، والقرائض، والمساقاة، والشركة، والشفعة والقسمة، والرهون، والإجارات بالمعنى الضيق ثنائية: أنواعها وشروط الصحة والفساد، وأحكامها. وأحكامها ثنائية: موجبات العقد، وأحكام الطوارىء. وأحكام الطوارىء ثلاثية: الفسوخ، والضمان، وحكم الاختلاف. والقرائض ثلاثية: المحل، ومسائل الشروط، والأحكام. والأحكام ثلاثية: صحيح، وفاسد، واختلاف. والمساقاة ثلاثية: الجواز، والفساد والصحة، والأحكام. والأحكام ثنائية: صحيح، وفاسد. والشركة رباعية: العنان، والمفاوضة، والأبدان، والوجوه. والشفعة ثنائية: تصحيح

وأركان، وأحكام. والتصحيح والأركان رباعية: شافع، ومشفوع عليه، ومشفوع فيه، وصيغة الشفعة. والقسمة ثنائية: رقاب الأموال، ومنافع الرقاب. ورقاب الأموال ثلاثية: قرعة، ومراضاة، وقرعة وتعديل. ومنافع الرقاب ثلاثية: ما لا ينقل ويحول، والرباع والأصول، وما ينقل ويحول، والأحكام. وما ينقل ويحول ثنائي: غير مكيل مثل الحيوان، والمكيل. والرهون ثلاثية: أركان، وشروط، وأحكام.

٤- والحجر كموضوع عام سداسي البنية: الحجر، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة. والحجر بالمعنى الخاص ثلاثي البنية: أصناف المحجورين، ومتى يخرجون من الحجر. ومتى يدخلون، وأحكام أفعالهم. والتفليس ثنائي: الفلس، وأحكام المفلس. والوكالة ثلاثية: الأركان، والأحكام، ومخالفة الموكل للوكيل.

٥- والميراث كلفظ عام بمعنى نقل الأشياء ثماني البنية: اللقطة، والوديعة، والعارية، والغصب، والاستحقاق، والهبات، والوصايا، والفرائض. واللقطة والعارية ثنائيان: الأركان، والأحكام. والغصب ثنائي: الضمان، والطوارىء على المغصوب. والضمان ثلاثي: الموجب للضمان، وما فيه الضمان، والواجب. والهبات رباعية: الأركان، والشروط، والأنواع، والأحكام. والوصايا أيضا رباعية: الأركان، الموصى به، ومعنى الوصية، والأحكام. والفرائض ثلاثية: ميراث القرابة (الصلب، والزوجات، والأب والأم والأخوة للأم والأخوة للأب والأم أو للأب، والجد، والجدات)، والحجب، والولاء.

٦- والعتق بالمعنى العام رباعي البنية: العتق، والكتابة، والتدبير، وأمهات الأولاد. والعتق بالمعنى الخاص خماسي البنية: من يصح ومن لايصح، والألفاظ، والإيمان، والأحكام، والشروط. والكتابة ثنائية: المسائل، والمكاتب. والمكاتب خماسية. والتدبير ثنائي: الأركان والأحكام. والأركان رباعية: المعنى، واللفظ، والمدبر، والمدبر. والأحكام خماسية.

٧- والجنايات خماسية البنية: القتل، الجرح (أبدان، وأعضاء ونفوس)، والفروج (الزنا والسفاح)، والأموال، والأعراض (القذف)، والمأكول والمشروب. والقتل والجرح ثنائي: القصاص والدية. وكل منهما ثنائي: القصاص في النفوس وفي الجوارح. والدية في النفوس وفي الجوارح والقصاص في النفوس ثلاثي: شروط القاتل، والموجب، والقصاص. والموجب ثلاثي أيضا: جارح، ومجروح، وجرح. والزنا (والسفاح) ثلاثي البنية: حدود الزنا، وأصنافه، وما يثبته. والأموال رباعية البنية: بحرب دون تأويل وهي الحرابة، وبحرب وتأويل وهو البغي، ومن حرز وهي السرقة، وبسلطان وهو الغصب. والحرابة خماسية البنية: حرابة، ومحارب، وما يجب، والتوبة، وبم تثبت. وتضطرب البنية في إدخال حكم المرتد من خارجها وهو من أول ولم يحارب. كما تدخل القسامة بعد الدية.

٨- وأخيراً الأقضية سداسية البنية: ما يجوز قضاؤه، وما يقضي به، وما يقضي فيه، ومن يقضي عليه أوله، وكيفية القضاء، ووقت القضاء. وما يقضي فيه رباعي البنية: الشهادة، والأيمان، والنكوث، والإقرار. وهي بنية بسيطة على مستويين متداخلين ربما لما يتطلبه القضاء من بساطة ووضوح.

٥- بنية الفعل الشرعي

وتدل هذه البنيات المتداخلة على بنية واحدة للفعل الشرعي، تجمع أبواب الفقه وأصوله، وتعتمد كثيرا على أصول الفقه ومصطلحاته. ويبدو لهذه البنية جانبان: جانب مادي خاص بالجسم والفاعل والمفعول، وأركان الفعل وأنواعه، ومكانه وزمانه، ومقداره وتحققه في عالم الأشياء، وجانب صوري خاص بصفة الفعل وشرطه، وحكمه، وصحته وفساده، وصيغته اللغوية. ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

فالفعل هو فعل الجسم، من الداخل مثل الطهارة من الحدث، ومن الخارج مثل الطهارة من الخبث. وقد يكون فعلاً لجزء من الجسم مثل الوضوء أو لكل الجسم مثل الغسل. وهو ليس فعل الجسم وحده، بعضه أو كله بل هو مرتبط بالنية مثل النية في الصلاة وفي الصيام وفي الحج. وكل فعل له فاعل مثل المتوضىء، والمتيمم، والمصلي، والغاسل، والحاج، والصائم...إلخ. وله مفعول يقع عليه الفعل مثل الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والمصلى عليه، والمأموم، والمزكى له، والمقضى عنه. وقد يكون الفاعل والمفعول فردا أو جماعة إذا كان الفعل فرديا أو جماعيا مثل الصلاة والحج. والفعل له أركان. فهو فعل مركب من عدة أفعال مثل أركان الصلاة، الأقوال والأفعال، وأركان صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة السفر، وصلاة الخوف، وأركان الصيام مثل الزمان والنية والإمساك، وأركان الحج مثل الإحرام والطواف والسعي وعرفة والمزدلفة ورمي الجمار، وأركان الجهاد، وأركان الحرب. وللفعل أنواع مثل أنواع الخبث أو أنواع الحيض، وأنواع الصوم، رمضان والكفارة والنذر، وأنواع الأيْمان المباح وغير المباح، واللغوية والمنعقدة، وما ترفعها الكفارة وما لا ترفعها، وأنواع الطلاق، البائن والخلع والفسخ والتخيير. وأنواع البيوع، وأصناف المحجورين...إلخ. والفعل له مكان مثل مكان الصلاة، ومكان الحج. وله زمان مثل زمان الصلاة، وزمان الصوم، النهار والشهر، وزمان الحج، وزمان الزكاة، الحول في زكاة المال ورمضان في زكاة الفطر. وقد يكون الزمان على الفور أو على التراخي أو قضاء. وقد يكون مقدما أو مؤخرا كما هو الحال في صلاة القصر والجمع. والفعل له كم ومقدرا مثل الزكاة والكفارة والبيوع. ويتحقق الفعل في عالم الأشياء مثل الماء للوضوء والغسل وإزالة الخبث، والأموال للزكاة وللمحاربين، والخمس والأربعة أخماس والأنفال وأرض الفتح والفيء، والضحايا للطعام، والنذور، والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة والأشربة ورأس المال في البيوع، والرقاب، والأبدان والنفوس، والأعضاء والفروج، والمأكول والمشروب.

وصفة الفعل هي كيفية آدائه مثل النضح بالماء في الوضوء، والمسح على الأعضاء في التيمم، وكيفية الغسل، وكيفية الصلاة، وطريقة القضاء، وآداب الاستنجاء، ودخول المسجد أو المنزل. فالفعل متصل الأفعال حتى يصبح سلوكا في بيئة اجتماعية وفي علاقات بين الأفراد. وقد تتحدد الكيفية بالقدرة البدنية مثل صلاة القاعد وصلاة القائم وصلاة النائم. وشرط الفعل هو ما يتوقف عليه مثل الغسل أو الوضوء أو التيمم، والوقت والأذان والإقامة والقبلة واللباس كشرط للصلاة، والنية كشرط للعبادات، ولكل فعل نواقض مثل نواقض الوضوء، ونواقض الغسل، ونواقض التيمم، ومفاسد مثل مفطرات الصوم ومبطلات الإمامة. وهي ما تبطل الفعل ماديا أو صوريا وتجعله صحيحا أو فاسدا مثل صحة النكاح وفساده،

وصحة البيوع وفسادها، وفساد البيوع المحرمة، والنهي عن الربا، وصحة وفساد الإجارات والعقود والقرائض والمساقاة. ولكل فعل حكم من الأحكام الشرعية الخمسة: الفرض أو الواجب والمندوب، والمباح أو الحلال، والمكروه، والمحرم. والواجب والمحرم أفعال الضرورة ايجابا وسلبا مثل الصلاة والقتل، في حين أن أفعال الندب والكراهية أفعال حرة على التخيير مثل النوافل وعلو الصوت. أما الفعل الحلال أو المباح فهو الذي تكمن شرعيته في فعله، وهي الأفعال الطبيعية على البراءة الأصلية. وأخيرا لكل فعل صيغة لغوية، افعل أو لا تفعل، الأمر والنهي مثل ألفاظ النذور وألفاظ الطلاق وألفاظ العتق.

وهنا يحقق ابن رشد ما يهدف إليه، رد الفروع إلى الأصول، والأفعال الشرعية إلى وحدة الفعل. وتبرز الرشدية المعروفة عند ابن رشد المتكلم والفيلسوف والطبيب والشارح في ابن رشد الفقيه، الاعتماد على العقل والتجربة والفطرة. فالفعل الشرعي يرتكن إلى العقل ويتأسس في الواقع، ويعبر عن الفطرة. تبرز الرشدية عندما يتحول ابن رشد الفقيه إلى ابن رشد الأصولي.

٦- اختلاف المذاهب ووحدة الأصول

وبعد أن وضع ابن رشد بنية الفقه سواء البنية الثنائية الرأسية في العبادات والأفقية في المعاملات، وبعد أن تداخلت البنيات، الثلاثية حتى الإثنى عشرية يتعرض ابن رشد للمشهورات من المسائل الفقهية لمعرفة أسباب الاختلاف فيها وحل هذا الاختلاف في مذاهب مختلفة يعددها ابن رشد[٤٩]. والمشهورات هي أشبه بالفقه الشعبي، ما اشتهر من الفقه بين الفقهاء والمذاهب الفقهية. ويرد الفروع إلى الأصول حتى يمكن حل هذا الاختلاف، فالجزئيات تنتظم في كليات. ويرد الخلاف والمذاهب إلى قواعد وأصول قبل ذكر المسائل المتفرعة بعد كل باب أو فصل[٥٠]. وقد ترجع المشهورات في الخلاف إلى الأصول والقواعد. فالخلاف في المذهب خلاف منهجي قبل أن يكون خلافا مذهبيا، في الاستدلال قبل أن يكون في الموضوع. لذلك أتى الكتاب مختصرا حاويا للأصول وحدها دون الفروع، وللحلول المنهجية فقط دون حلول لكل الخلافات بين المذاهب. فالأصول متناهية والفروع لا متناهية[٥١]. ما يهم ابن رشد هو الاتفاق والاختلاف، والوحدة والتعدد. وهي بنية الفقه ربما بغية توحيد الأمة في عصر سقوط الأندلس كما حاول ابن عربي بطريقته الخاصة.

ويحس ابن رشد بالتطويل والتفريع والتعامل مع غير ما تعم به البلوى فيكتفي بهذا القدر من التفريعات، ويعكف على الأصول الأولى والقواعد العامة. فكثرة التفصيلات تخرج عن القصد العام للكتاب والغرض الرئيسي له، وهو البحث في أصول الاختلاف بين المذاهب[٥٢]. يبحث ابن رشد عن الأصول العامة للأدلة الشرعية وأنواعها وتصنيف أسباب الخلاف في أنواع عامة رادا الجزء إلى الكل كما يفعل المنطقي أو الفيلسوف.

والسبب الرئيسي للاختلاف هو تعارض الأدلة النقلية من الكتاب والسنة أو معارضة الآثار بعضها لبعض وغالبيتها من الحديث. ولما كانت الآثار كلها صحيحة فلا يوجد أمام الفقية إلا النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا أو الترجيح طبقا لمنطق التعادل والترجيح أو التخيير بينهما طبقا لموافقة المختار للمصلحة العامة أو البناء أي محاولة الجمع

بينهما بطريقة العام والخاص أو المطلق والمقيد أو الجمع بينهما بطريقة أو بأخرى أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع[٥٣] ثم النسخ والجمع[٥٤]. فيجمع ابن رشد مثلا المذاهب الفقهية في مذاهب رئيسية مثل مذاهب سائر المسلمين في مذهبين رئيسيين: مذهب الترجيح ومذهب الجمع. وأحيانا يكون الاختيار بين مذاهب ثلاثة: الترجيح أو النسخ أو الجمع ويمكن تجميعها في مذهبين: الترجيح والنسخ أو الجمع.[٥٥] وأحيانا يكون الجمع بين أربعة مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع، ومذهب البناء. والفرق بين الجمع والبناء أن الباني لا يرى أي تعارض بين الأثرين في حين الجامع يرى تعارضا بينهما في الظاهر[٥٦].

وأحيانا يكون الحل هو مذهب التخيير، وترك الحرية الإنسانية أو المصالح العامة كأساس لهذا الاختيار[٥٧]. وأحيانا يكون الحل هو إلغاء كل المذاهب الخلافية والعودة إلى أساس الاتفاق قبل الاختلاف الذي لا جمع فيه ولا ترجيح ولا نسخ، الوحدة قبل التعدد، والأصل قبل الفروع[٥٨]. فإذا ما استعصت النصوص على الاتفاق، واستحال التوفيق بينها عن طريق أحد هذه المذاهب الأربعة تم إلغاؤها جميعا وسقوط الأثر عند التعارض، والعودة إلى البراءة الأصلية أي إلى الطبيعة والفطرة والذوق السليم. فالشرعية تكمن في الفطرة وليست خارجها كما هو الحال في المباح أو الحلال أو العفو أو المسكوت عنه[٥٩]. وتعني البراءة الأصلية التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة وتعارض النصوص والعودة إلى الأشياء ذاتها. فالأصل براءة الذمة، وأن الأشياء في الأصل على الإباحة. وقد يتم استصحاب الإجماع استرشادا بالطبيعة الجمعية وبفطرة البشر. فاتفاق البشر على طبيعة واحدة ممكن، ثم الاختلاف طبقا للفروق الفردية. فالمرأة مائلة بطبعها إلى الرجال اكثر من ميلها إلى تبذير الأموال مما جعل الشرع يضع لها الولي حتى لا تضع نفسها في غير موضع الكفاءة[٦٠].

وأحيانا يكون حل التعارض عن طريق مبحث الالفاظ: المجمل والمبين، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، وذلك لأن الشريعة خارجة عن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه[٦١]. فلم يجر لسان العرب بالحقيقة والمجاز في الأفعال، والأوامر والنواهي[٦٢]. لذلك تكون ألفاظ الطلاق صريحة لا كناية. فالكناية نوع من المجاز. وقد تكون ألفاظ الكناية كلها إنشائية تعبر عن فورات الغضب وليست خبرية تستنبط منها الأحكام. فدلالة لفظ الطلاق دلالة وضعية بالشرع لا تجوز فيه الكناية أو حتى المحتملة بين الصريحة والكناية مثل ألفاظ الفراق والسراح. ولا يقبل مالك الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوي والشرعي شاهد على اللفظ. ولا تكون ألفاظ الطلاق مترددة بين الظاهر والمؤول، بين القوة والضعف لأن أفعال البشر لا تحتمل التردد والغموض[٦٣]. بل إن دليل الخطاب وهو تعليق ضد الحكم بضد مفهوم الاسم ضعيف في الأحكام[٦٤]. والأسس التي ليس لها معان شرعية تحمل على المعاني اللغوية. فالمعنى اللغوي أساس المعنى الشرعي. ولا يحمل أحدها على الآخر إلا بتوقيف، والأصل هو الإتباع.

وقد يرجع الاختلاف في المذاهب إلى اللغة خاصة اشتراك الاسم مثل اسم الشفق في لسان العرب الذي يعني البياض والحمرة، والنهار الذي قد يعني النهار مفردا أو النهار والليل معا وإن كانت الدلالة الأولى النهار والدلالة على الليل بطريق اللزوم. والغسل اسم مشترك، وكذلك أسماء اليتيم، والنكاح، والقرء[٦٥]. والخلاف في الاشتراك في اسم النكاح في دلالته

على المعنى الشرعي أو المعنى اللغوي. فكل لفظ له معنى لغوي، ومعنى شرعي ومعنى في العرف والعادة. وهي نظرية المعاني الثلاثة للفظ الشهيرة في المبادىء اللغوية في علم الأصول. فالنظر قسمان: من جهة اللفظ، مطلقا أو مقيدا، أو من جهة الأشياء، لا فرق في ذلك بين لغة الأيمان والنذر أو بين لغة النكاح والطلاق. ويقع الخلاف بين الفقهاء في أن البعض يأخذ المعنى اللغوي للاسم والبعض الآخر المعنى الاصطلاحي، وفريق ثالث المعنى العرفي العادي، معنى الممارسة الفعلية في عالم الاشياء(٦٦). كما أن اللفظ أيضا قد يفيد التخيير لأن الأحكام المستنبطة منه أحكام أفعال، والأفعال الإنسانية أما تكون على الواجب مثل الفرض والمحرم أو على التخيير مثل المندوب والمكروه(٦٧).

ويفصل ابن رشد في مقدمة الكتاب الأصولية أصناف الالفاظ التي منها تستنبط الأحكام في أربعة، ثلاثة موضع اتفاق، والرابع موضع اختلاف: عام وخاص، وعام يراد به الخاص وخاص يراد به العام. والفعل إما أن يكون بصيغة الأمر أو بصيغة الخبر يراد به الأمر، وجوبا أو ندبا، والترك أي أن يكون بصيغة الأمر ويفيد النهي أو بصيغة الخبر ويراد به النهي، تحريما أو كراهية. وهنا يحيل ابن رشد الأحكام الخمسة إلى مبحث الألفاظ. فالأمر واجب أو مندوب، والنهي محظور أو مكروه، والتخيير هو المباح. واللفظ بالنسبة للأعيان إما أن يكون له معنى واحد فيكون نصا أو أكثر من معنى على السواء فيكون مجملا أو مختلفة على الأكثر فيكون ظاهرا أو على الأقل فيكون محتملا. والمطلق يحمل على الأظهر حتى يقوم دليل على المحتمل. والاحتمال يكون اشتراكا في اللفظ أو اشتراكا في الألف واللام (الكل أو الجزء) أو في الأوامر والنواهي أو دليل الخطاب، من إيجاب الحكم إلى نفيه عما عداه (الموافقة) أو من نفي الحكم إلى إيجابه عما عداه (المخالفة). وأسباب الخلاف كلها ترجع إلى مباحث الألفاظ وهي سنة: تردد اللفظ بين الطرق الأربعة، اشتراك الألفاظ، اختلاف الإعراب، الحقيقة والجاز، الاطلاق والتقييد، وأخيرا التعارض في الألفاظ والأفعال والإقرارات(٦٨).

ويستشهد ابن رشد بكلام العرب من أجل معرفة معاني الألفاظ والحروف. فالحرف "إلى" يدل على الغاية. ويكون أحيانا بمعنى "مع". وقد اختلف الفقهاء في معنى "الباء" في آية المسح هل هي زائدة أو مبعضة، وفي واو العطف، وفي معنى حتى في آية "حَتى يطهرن". ولام التعريف عند العرب قد تدل على البعض وحرف أو يدل على التخيير. ولا يضبط المعنى إلا طبقا لكلام العرب وأشعارهم . واليد في كلام العرب قد تعني الكف، والكف والذراع، والكف والذراع والعضد. واللمس في كلام العرب باليد أو الجماع. وكذلك يتحدد اسم الطهر والغسل طبقا لكلام العرب. وتعني الميتة في كلام العرب الموقوذة والمتردية والنطيحة(٦٩).

٧- من الفقه إلى الأصول

فإذا ما رد ابن رشد الفروع إلى الأصول فإنه بذلك يتحول من فقيه إلى أصولي. إذ يرجع الخلاف في المذاهب الفقهية إلى خلاف في الأصول. وكما بدأ ابن رشد فقيها في الصياغة الأولى **لبداية المجتهد ونهاية المقتصد** قبل الصياغة الأخيرة بعشرين عاما فإنه أيضا بدأ أصوليا باختصاره **المستصفى** للغزالي في **الضروري في أصول الفقه** قبل ذلك باثنين وثلاثين عاما أي عام ٥٥٢ هـ. ويرد الأقطاب الأربعة عند الغزالي الثمرة، والمستثمَر،

والمستثمر وطرق الاستثمار إلى قطب واحد هو طرق الاستثمار. ويردها كلها إلى مبحث الألفاظ. فلا يتحدث عن الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والقياس إلا من خلال طرق الاستثمار. فالكتاب والسنة أصول المسائل، والإجماع نص يخضع لمبحث الألفاظ وليس أصلا شرعيا بمفرده(٧٠).

وفي كل مسألة فقهية يعرض الأدلة النقلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم مدى إجماع المذاهب الفقهية عليها، اتفاقا أو اختلافا. ثم يبدأ بوضع أصول هذا الاتفاق والاختلاف دون أن يسمي ذلك قياسا أو دليل العقل أو الاستصحاب كما فعل في **الضروري** فالفقه تنظير للحديث كما أن الحديث تفصيل للقرآن. وفي كتب الفقه المختلفة الاثنين وسبعين في **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** هناك البعض منها يجمع بين القرآن والحديث. يغلب الحديث على القرآن كلما زادت التفصيلات، ويغلب القرآن على الحديث كلما قلت التفريعات. فالقرآن أقرب إلى الأصول، والحديث أقرب إلى الفروع. وهناك كتب فقهية بها قرآن فقط، وأخرى بها حديث فقط. وهناك كتب تخلو من القرآن والحديث، وتعتمد موضوعاتها على بنية العقل الخالص وطرق الاستدلال. ففي الجزء الأول خمسة عشر كتابا يغلب فيها الحديث على القرآن. وكتابان فقط يغلب فيها القرآن على الحديث. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث. وثلاثة كتب يغيب فيها القرآن ولا يظهر إلا الحديث فقط. وكتاب واحد يخلو من القرآن والحديث معا(٧١).

وفي الجزء الثاني ثلاثة عشر كتابا بها سنة فقط: الاحداء، الصرف، السلم، بيع الخيار، المساقاة، الشفعة، التفليس، الصلح، الحوالة، اللقطة، الهبات، الديات دون النفس، القسامة، مما يدل على أنها ممارسات عملية وعادات وأعراف لا أصل لها في القرآن واكثرها اللقطة (٨) ثم التفليس (سبعة أحاديث). وأقلها الحوالة والصلح (حديث واحد)(٧٢). وهناك ثلاثة عشر كتابا السنة فيها اكثر من القرآن مما يوحي أيضا بارتباط الفقه بالممارسات العربية في عصر الرسالة. ويتضح ذلك في البيوع، والإجارات، والكفالة، والعارية، والغصب، والوصايا، والكتابة، وأمهات الأولاد، والقصاص في النفوس، والديات في النفوس، وأحكام الزنا، والسرقة، والأقضية(٧٣). وهناك تسعة كتب لا أصل لها في الكتاب أو السنة بل مجرد عادات وأقيسة منها المرابحة، والقراض، والشركة، والوكالة، والاستحقاق، والفرائض، والعتق، والجنايات، والقصاص، تعتمد على العقل الصريح والمصلحة العامة. وهناك خمسة كتب يتساوى فيها القرآن والحديث، الأصل والفرع مثل اللعان، بيع العرية، والرهون، والتدبير، والقذف(٧٤). وهناك ستة كتب القرآن فيها أكثر من الحديث وهي النكاح، والطلاق، والظهار، والقسمة، والحجب، والحرابة مما يدل على الأصول الشرعية لها، خاصة فيما يتعلق بالنكاح والطلاق(٧٥). وأخيرا هناك خمسة كتب تعتمد على القرآن فحسب دون تفصيل لها من السنة وهي: الايلاء، والجعل، والحجر، والوديعة، والجراح(٧٦).

وإذا تم التعارض في السنة بين القول والفعل فإن الأولوية للقول على الفعل. كما أن الأولوية للفعل على الإقرار(٧٧). فالقول أمر أو نهي على العموم في حين أن الفعل تأس وقدوة على العموم أو على الخصوص. أما الإقرار فإنه مجرد موافقة ضمنية وقبول لما هو قائم وكأن الشرعية في الواقع ومن داخله وليست من خارجه. ويذكر ابن رشد في **بداية المجتهد**

ونهاية المقتصد مجموعة من الأحاديث التي تروي أفعال الرسول وإقراره. ولكن تظل للقول. والإقرار يدل على الجواز ولا تفصيل فيه[٧٨].

وإن صورة القياس في **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر. وهو أنه مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص، عكس الخاص الذي يراد به العام. ويشير إلى ابن حزم ومذهبه وإلى داود الظاهري. ويبين مدى الاتفاق والاختلاف بين المذهبين. ولا يريد ابن رشد بكتابه أن يتغلغل في القياس أكثر من إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق في الشرع. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، وهو التعريف العام للقياس. ما سكت عنه الشرع يعرف بالقياس عند الجمهور. وعند أهل الظاهر ما سكت عنه الشرع لا حكم له ويثبت بالعقل لأن الوقائع غير متناهية والأحكام متناهية ومن ثم يستحيل القياس. ترفض الظاهرية كل أنواع القياس، قياس العلة، واستنباطها من الالفاظ، وقياسها الشبه[٧٩]. فالتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب وترك المسائل على التخيير وهو ما يعارضه ابن وشد وأهل الظاهر، وما يناقض روح الرشدية المعروفة في التاريخ، إعمال العقل والنظر[٨٠]. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي وراء اختلاف الفقهاء.

ويجد ابن رشد التعليل في تحليل التجربة، وهو الطبيب الذي يشخص الأمراض عن طريق التجربة والطبيعة البشرية مثل أحكام الحيض والنفاس. هناك طبيعة بشرية عامة، وهناك فروق فردية خاصة بين النساء. وتعرف التجربة بالعادة لأكثر النساء وأخذ المتوسط بينهن. فالأختلاف راجع إلى أخذ الطرفين في تجارب النساء، ساعة أو ساعتين أو يوما أو يومين لأيام الحيض أو النفاس[٨١]. كذلك لا يجوز التعجيل بدفن الغريق فقد يكون الماء قد غمره وذلك مثل المسكوتين الذين يصابون بانطباق في العروق وكما هو معروف عند الاطباء لا يجوز دفنهم قبل ثلاثة أيام[٨٢]. فالفقه علمي وليس تأمليا، عملي تجريبي وليس نظريا افتراضيا. كما رصد الخليل الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل وهو ما تكذبه التجربة ويكذبه القياس. ومن ثم لا تعارض بين العقل والتجربة، بين العقل البديهي والحس التجريبي[٨٣]. لذلك كان الأصل في الشرع أن لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً أو شاهد حسا[٨٤]. ويضم إلى ذلك مقياس المنفعة والضرر في الإيلاء والظهار، والطلاق.

وأحيانا قد يكون التعارض بين ظاهر النص والقياس[٨٥]. فإن أمكن الجمع بينهما فإن ذلك يدل على اتفاق النقل والعقل. وإن لم يتم الجمع بينهما فالظاهرية تقول بتغليب ظاهر النص حتى لو كان خبر آحاد، وباقي المذاهب تقول بتغليب القياس على خبر الآحاد. ولكن لا يجوز النسخ بالقياس أو بخبر الآحاد. ومع ذلك يبدو أن ابن رشد يعتمد على العقل في مقارنة أدلة المذاهب وقبول ما يتفق منها مع المعقول، وذلك أحد مظاهر الرشدية عند ابن رشد الفقيه. فالطهارة من الحدث غير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من الصلاة في النعال التي توطأ بها النجاسات، وهو مايفيد العفو في بعض منها[٨٦]. ويقتضي العقل انطواء الحد الأصغر داخل الحد الأكبر. والأصل أن العبادة لا تصح من غير عاقل. لذلك اقترب ابن رشد من الحنفية التي تغلب العقل وتقبل القياس. ويستعمل ابن رشد القياس في نطاق

الاستدلال والمحاجة مع المذاهب وسبب الخلاف في تعارض الأشباه في المعنى مثل معنى الظهار. ويتساءل ابن رشد هل "لا وصية لوارث" معقول المعنى أم ليس بمعقول، محكّما العقل في النقل.

ويبرز بُعد العقل في الاستدلال. فالقطع يورث اليقين في النظر والعمل. ولكن الظن يورث الظن في النظر واليقين في العمل لأن العمل لا ينتظر في حين أن القطع النظري قد لا يتوفر دائما. وهو ما عرف عن الفقه من طابع عملي. فالعمل يقين سواء أستند إلى يقين نظري مماثل أو إلى ظن نظري محتمل(٨٧). الشك في الروايات يولد الظن في النظر ولكنه لا يقضي على اليقين في العمل. وقد ركز الفقه الظاهري على ذلك. ومع ذلك فالظنون في الشرع قليلة.

وتبرز الرشدية بوضوح في تأسيس الفقه ليس فقط على العقل والطبيعة أي على القياس والتجربة بل أيضا على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهي. فالطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق. والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق. والرسول إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق(٨٨). وينتهي الجزء الثاني من **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** بهذه النهاية الأخلاقية. فالأحكام الشرعية قسمان: قسم يقضي به السلطان وهو يعادل السياسة الشرعية وأقرب إلى الفرض، وقسم لا يقضي به السلطان وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول يعادل القانون الموضوعي أي السياسة، والثاني القانون الذاتي أي الأخلاق. وضعه الفقهاء في آخر كتبهم، وترك للذوق والحاسة الخلقية والطبيعة والفطرة ومحاسن الأخلاق، وهو ما عرف باسم الجوامع. ويضع ابن رشد نسقا أخلاقيا خماسيا يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل، الأولى: الشكر ومنها تستنبط العبادات وهي السنن الكرامية، والثانية: العفة ومنها يستنبط الطعام والشراب والمناكح. والثالثة: العدل في الأبدان والأموال وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة: السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات. والخامسة: الشجاعة وعليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي أقرب إلى أصول الدين منها إلى أصول الفقه، ولا تظهر في **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. ويعتبرها ابن رشد أربعة بعد أن استبعد الأولى التي تعادل شكر المذمم عند المعتزلة وكأن العبادات والسنن الكرامية أقرب إلى العقيدة منها إلى الأخلاق. ومن ثم فهي أقرب إلى أن تكون شروطا للفضائل وأسسا تقوم عليها(٨٩).

٨- خاتمة : أين الرشدية عند ابن رشد فقيها؟

وهو سؤال طالما طرحه الرشديون. أين الرشدية أو روح ابن رشد كما تجلت في **مناهج الأدلة وفصل المقال وتهافت التهافت والكليات** وفي مجموع الجوامع والتلخيصات والشروح؟ روح النقد، وإعمال العقل، وبيان الاحتمالات، والحوار مع الخصوم، ورفض استعمال العقل لتبرير العقائد كما تفعل الأشعرية، ووجوب النظر بالشرع، وعدم تكفير الفلاسفة، وروح التجريب والاتزان والطبيعة التي جعلته شارحا لأرسطو؟

تبدو الرشدية ولا شك في الأصول العقلية الأولى، وفي ايجاد سبب الخلاف بإرجاعها إلى الأصول، وفي الكشف عن بنية الموضوع، أركانه وشروطه وأحكامه، ونقد المذاهب،

والترجيح بينها ، والمقارنات مع الكلام والفلسفة، والاعتماد على العقل والطبيعة، وتحليل الألفاظ، ونبذ التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد ، القاضي الذي يحكم بين الخصوم.

ومع ذلك تظل الرشدية منطوية في ثنايا **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** وعلى أعماق مختلفة من الحرف الأول حتى الحرف السابع. لا يوجد نص صريح يعبر عن الرشدية. ومع ذلك يمكن استخراجها وقراءتها بل وتطويرها ودفعها خطوات إلى الامام، لا فرق بين مقروء وقارىء. فالرشدية ليست لابن رشد وحده بل هي روح سارية في التاريخ لدى كل الحضارات والشعوب.

١- لقد ارتبط كثير من المسائل الفقهية بعصرها ، عصر الحيوان والابل وندرة المياة. وتغيرت البيئة الصحراوية وعلاقات البدو. وأصبح المسلمون الآن في عصر مختلف وفي بيئة مغايرة مما يحتم استئناف روح الفقه دون أمثلته. فلم يعد هناك داع لقيام فقه للعبيد او للغنائم أو للإماء وللجواري أو حتى للنساء مستقلا عن فقه الرجال، وترتيب جنائز للرجال غير جنائز النساء، وفقه بيض النعامة، وقواعد الاستنجاء وبناء دورات المياة عكس اتجاه القبلة وليس تجاهها في المدن الحديثة وأزمة الاسكان. ولم يعد الحيوان الا كتابا أو برنامجا للمشاهدة أو زيارة لحديقة. وكيف تقسم الغنائم والأرض على الفاتحين والخمس؟ وانتهت ثقافة الصيد والمقوذة والنطيحة. كما انتهى عصر البيوع، والمقايضة، وبيع التمر على النخل. كما انتهى فقه الطوائف وأهل الذمة أمام فقه المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات. كما انتهت قواعد الحرب والسلام القديم وعلاقة دار الحرب بدار الإسلام وفرض الاختيار بين الإسلام أو الجزية أو القتال على دار الحرب، ودار الإسلام مستضعفة، وضرورة إعلان الحرب والحرب خدعة. وانتهت ثقافة الخيل والفرس والرمح وعلى أي شيء تجب الزكاة على العربة أو البضائع الاستهلاكية الحديثة والأدوات المنزلية. كما انتهى فقه قطع أعضاء الجسد لا في القليل ولا في الكثير، فالجسد قيمة مثل الإنسان. وقد عبر ابن رشد عن هذه الروح بمثال المؤلفة قلوبهم الذي انتهى الآن مستبدلا إياهم بالنساء والعبيد وقد انتهوا أيضا. كان ذلك في حال ضعف الإسلام التفاتا والآن الإسلام في قوة في عصره، التفاتا إلى المصالح. وقد كانت هذه الروح سارية أيضا في التشريع، في الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة وعند الخلفاء. فلو استقبلوا من الأمر ما استدبروا لغيروا مثل الهدى عند الرسول، والرجل وبلاؤه في الإسلام عند عمر، ونكاح المتعة تحليله أولا ثم تحريمه ثانيا في عصر الرسول أو في عهد عمر. وهناك أشياء قديمة لها دلالات معاصرة بطبيعتها مثل اتقاء الله في الفلاحين[٩٠].

٢- كما تغير الفقه القديم ذاته آخذا في الاعتبار ظروف الزمان والمكان والبيئة والناس والعادات والأعراف المتغيرة، فقد كان للشافعي مذهب في العراق غيره في مصر. كما أن للفقيه الواحد فتاوي عديدة ومتباينة طبقا للحالات الفردية. فما استقر عليه الأمر هو مادة الفقه .وينشأ الاضطراب عندما يغادر الإنسان إلى قوم آخرين بعادات أخرى أما أن يتبعهم أو يتميز عنهم فيما لا ضرر منه دون مخالفتهم وجعل النفس مقياساً للآخرين كما هو الحال في عادات الصلاة والتسليم أو مثل التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، والكل الآن يصفق لا فرق بين رجل وامرأة. وما كان يمنع الإحرام عادات عربية قديمة مثل عدم خيط الثوب أو إبقاؤها رمزاً، دلالة على الطبيعة ضد الصنعة. ويتم الذبح الآن في المجازر الآلية. ومن ثم لم يعد لمسائل الذكاة وجود معاصر. فقد كان العربي يذبح ذبيحته ولم يعد يفعل الآن،

ويتعامل مع اللحوم المجمدة. لقد انتهى الفقه القديم أو كاد، وأصبح المسلمون اليوم في حاجة إلى فقه جديد يقوم على تنظير جديد لما تعم به البلوى من استعمار وتخلف وقهر وتجزئة وطائفية وتبعية وسلبية، وللمعاملات المصرفية الحديثة وللعلاقات الدولية ولقطاعات الزراعة والصناعة والسياحة.. لقد انتهت أعراف الزواج القديمة، التزويج دون المعرفة، الزواج المبكر، فارق السن بين الرجل والمرأة، عادة العرب في الولاية على النساء، وولاية السلطان عليها، النسب والمصاهرة، المرأة كبيوع. فالفقه له سياقه التاريخي. تعدد الزوجات والقرعة على النساء أيهن تصاحب الزوج في السفر. ويمكن لحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" أن يعطي دفعة كبيرة لتجديد الفقه طبقا لكل عصر. وقوانين الميراث مرتبطة بنظام القرابة في العصر القديم في المجتمع العربي. وفي كل عصر هناك تياران في الفقه، الأول متشدد وصوري ومعياري، والثاني لين يأخذ المصالح العامة والفروق الفردية في الاعتبار. لقد نشأت المذاهب الأولى في عصر التدوين واعتمد الناس عليها مثل قواعد اللغة العربية لسيبويه. والعروض للخليل بن أحمد، والرسالة للشافعي، ولكن لكل عصر تقنيته. ولم يمنع ذلك من إبداع الشعر الجديد وربما الفقه المعاصر[٩١].

٣- كما ارتبط الفقه القديم بتاريخ الأديان القديم، الصابئة عبدة الكواكب. لذلك أتت تشريعات مناهضة أو مواكبة لها مثل صلاة السجود لكسوف الشمس أو لخسوف القمر، إبقاءً على الصابئة وهم من أهل الكتاب أو حباً في الطبيعة أو إذهابا للخوف من النفس البشرية على غير ما تعودت. وكثير من شعائر الجاهلية الموروثة من إبراهيم مثل شعائر الحج والسعي والطواف ورمي الجمرات والإحرام والأشهر الحرم كان الهدف منها الارتباط بديانات العرب السابقة على الإسلام حرصا على التواصل بين الماضي والحاضر، خاصة لو كان دين إبراهيم، دين الحنفاء. كما استمرت بعض الشعائر اليهودية في الذبائح والتسمية والطهارة والختان تحويلا لها من دين قبيلة خاصة إلى دين عام للبشرية جمعاء. وقد يدخل في ذلك تقبيل الحجر الأسود وجرأة عمر في الرفض النفسي لذلك والقوم حديثو عهد بالجاهلية، وإبقاء الكعبة والا لهدمت ولبنيت على قواعد إبراهيم، والسعي بين الصفا والمروة عادة جاهلية لوضع ذبائح المشركين تعظيما لبعض الاصنام [٩٢]. وعدم الكلام كعلامة على الإيمان من النسك الهندي، ووصف البقرة الضحية لا عرجاء ولا مريضة من بقايا اليهودية. والذبائح والتذكية على النصب بقايا ديانات قديمة في شبه الجزيرة العربية. كما أن استعمال تشبيهات الجن والشياطين من بقايا الثقافات الشعبية العربية قبل الإسلام [٩٣]. وقد يكون التيمم من بقايا الرموز في الديانات القديمة.

٤- كما انتهى عصر الشعوبية القديم العرب والفرس والروم والترك والأحباش. وظهرت شعوب جديدة في الغرب، الأوربيون والأمريكيون، وفي الشرق الصينيون واليابانيون. وأخذت الشعوب القديمة دلالات معاصرة في شعوب آسيا وأفريقيا. ففي الفقة القديم لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك أي إفريقيا وآسيا كظهرين للعرب. ولا يجوز محاربة أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب، أي الإسلام وأما الجزية، حفظا للنسب والمصاهرة والعروبة. ويستثنى منهم مشركو العرب. ويجوز أخذ الجزية من أهل الكتاب العجم ومن المجوس غير العرب. والغنيمة من الروم أي من الغرب الحديث. كما تم تغليب العروبة بقبول ذبائح نصارى بني تغلب والمرتدين كذبائح نصارى العرب واليهود من الذين أوتوا الكتاب. وقد استبقى الفقه كثيرا من الرموز في الديانات القديمة مثل الوتر كرمز للواحد. لا يورّث الا من ولد في بلاد

العرب. والقافة عند العرب قوم كانت عندهم معرفة بفصول تشابه أشخاص الناس[٩٤].

٥- والفقه القديم مازال صوري الطابع، يقنن ما لا حاجة للإنسان لتقنينه، تكفيه الطبيعة، وما يستحسنه العقل، وما تعافه النفس، وما يقرره الذوق. ويتضح ذلك في البحث في الطلاق باعتباره الفاظا دون بحث في أسبابه ومسبباته، دوافعه وبواعثه. التشريع إنما هو تقنين لواقع مثل تشريع الرسول صوم عاشوراء عندما لم يجد شيئا يأكله ثم نسخه بعد ذلك[٩٥]. الفقه ما هو إلا تعبير عن وضع اجتماعي. والغريب أن **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** لا يكشف عن الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للأندلس في عصره لأنه مازال ملهيا بالطابع الصوري للفقه. فالتسليم في صلاة السجود أفضل لأنها خاتمة كما يشهد بذلك العقل، وتقر الطبيعة، ويقرر الحس السليم. ليس الفقه فقط بناء صوريا يقوم على صحة الاستدلال أو بناءً ماديا يقوم على المصالح العامة ولكنه بناء نفسي يقوم على ما تستحسنه أو ما تعافه النفس آخذا في العتبار الانفعالات البشرية من حزن وفرح، وأمل ويأس، وطموح وإحباط. فقد دفن شهداء أحد بثيابهم ولم يصل عليهم في حالة نفسية سيئة من جراء الهزيمة. كما يغسل المسلم اقرباءه من المشركين حرصا على القرابة التي قد تجبر الخلاف في الرأي والتصور عند الشافعي مثلا، وجواز غسل المرأة زوجها وعدم جواز غسل الرجل زوجته إبقاء على الحب الروحي، وعدم التبول على القبر ذوق سليم واحترام للموتى. وكثير من الآداب العامة ليست في حاجة إلى تشريع، بل تعتمد على الذوق الخاص مثل القراءة مع الإمام أم بعده، بصوت عال أو منخفض، وكذلك رد السلام على من ألقاه أثناء خطبة الإمام في صوت منخفض بدلا من التشويش وزيادة الخطأ بخطأ آخر، ومثل عدم جواز صلاة الحاقن (الذي يضبط الريح أو البول أو الإخراج قسرا) لعدم تركيزه في الصلاة وحصاره بمتاعب البدن. كما أن قتل شيوخ المشركين شيء تعافه النفس وتأباه الفطرة، وكذلك أكل الجراد. هناك الآن الفقه الطبيعي الفطري بدلا من فقه الأطعمة والأشربة القديم، أكل ما فاض من السبع احتراما للإنسان. وأكل لحم الخيل تحكمه العادة لا الشرع، وتحريم الخمر في الحديث خشية استمرار القليل في الكثير سدا للذرائع، وعدم الزواج من زوجات الآباء نظراً لتضارب عواطف البشر بين المحبة والاحترام. والحداد للعبد والسيد على حد سواء.

٦- وبالرغم من عمومية الفقه إلا أنه يسمح بالفروق الفردية كما مثلتها النوافل والسنن. بل إن كثيراً من سنن الرسول أقرب إلى الفروق الفردية مثل اغتسال النبي هو وأزواجه من إناء واحد نظراً لندرة المياه أو اغتسال الرسول من فضل ميمونة تحببا، أو الاغتسال من ماء ورد عليه السبع[٩٦]. كما أن نواقض الوضوء فيها جانب كبير من الفروق الفردية مثل لمس النساء ومس الذكر، وترتكز على أحوال نفسية ومزاجية وعادات اجتماعية. كما أن المضمضة والاستنشاق والاستحمام يعطي النشاط والرشاقة عند البعض وهم ثقيل عند البعض الآخر. فرض الكفاية يسمح بهذه الفروق الفردية مثل التفقه في الدين في حين أن فرض العين هو القاسم المشترك من الأفعال بين الناس جميعا. يراعى الفقه ما هو عام وما هو خاص. والخاص هنا بلا حكم إنما ينبع من دائرة الفقه الطبيعي. فالطبيعة مادة الشرع وصورته.

٧- مازال الفقه القديم أقرب إلى الخلاف منه إلى الاتفاق. وهو ما دفع ابن رشد إلى البحث عن أسباب الخلاف وردها إلى أصول أولى من أجل توحيد الأمة وإيجاد تشريع يقوم على نسق للقيم. ومن ثم يمكن إلغاء العديد من التفضيلات عن طريق إلغاء المشكلة أو بتعبير القدماء المسكوت عنها[٩٧]. مازال الفقه القديم غارق في عديد من التفصيلات كما هو الحال

في الشريعة اليهودية. وقد كان ابن رشد يود التخلص منها بإرجاعها إلى الأصول الأولى، وذلك مثل الحديث عن أجزاء لحم الميتة، بعد الاتفاق على تحريم اللحم والاختلاف على العظام والشعر. ومازال هذا التضييق في فقه الجماعات الإسلامية الحالية. التوقف عن الحكم هو السبيل إلى عدم الغوص في التفريعات كما توقف أبو حنيفة في الحكم، أي سورة يقرأ في صلاة الجمعة؟ وكل هذه التفصيلات في أنواع الزكاة مرتبطة بالمجتمع الصحراوي البدوي وليس بالمجتمع الحضري الصناعي كما هو الحال الآن. ومع ذلك مازالت بعض جوانبها لها دلالتها المعاصرة مثل: جعل الذكاة صدقة أم تجميع لرأس المال من أجل الاستثمار للفقراء؟ كما أن الصلاة في الدار المغصوبة ذكرت ضمن شروط الصلاة دون تطويرها، وقد كانت الأندلس شمالا مغتصبة. والكثير منها فقه افتراضي متحذلق مثل الوضوء بالماء الذي خالطه زعفران مثل سؤال محمد عبده عن جواز الوضوء بالكولونيا، والوضوء بنبيذ التمر في السفر. الافتراضات النظرية لا نهاية لها والواقع محدد بالوضع الإنساني. وطالما سخرت الثقافة الشعبية من كل موضوع فقهي قديم "فيه قولان" لا على محمل التعددية بل على أن الاختلاف هو الأساس والاتفاق هو الفرع. في حين الاختلاف هو اجتهاد إنساني حول أصل واحد. ومع ذلك يظل السؤال مطروحا: أين الرشدية عند ابن رشد الفقيه؟

هوامش

١- سيقتصر هذا البحث فقط على تحليل **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩) في جزءين.

٢- **المرجع السابق**، ج ٢، ص ١٦٧، ٤١٨-٤١٩.

٣- "بيد أن قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك. ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج٢، ص ٤١٨-٤١٩.

٤- مثل كلمة end في الإنجليزية، fin بالفرنسية، Zweck بالألمانية.

٥- **المرجع السابق**، ج٢، ص ٢١١.

٦- ترجمة المؤلف المنقولة من "الديباج"، ج ٢، ص ٥١٤. "الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى" لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفي في سنة ٥٩٥ هـ، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، مركز الدراسات الرشدية - فاس. سلسلة المتن الرشدي. (١)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان ١٩٩٤ "وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي يدعى بأصول الفقه، ج١، ص ١٠٥.

٧- "فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل في الاكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا. وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الاسلامين من لدن الصحابة رضى الله عنهم إلى أن فشا التقليد". **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ص ٣. وإن تذكرنا

لشيء من هذا الجنس اثبتناه في هذا الباب. واكثر ما عولت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب الاستذكار. وأنا قد ابحث لمن وقع من ذلك على وهم لي أن يصلحه، ج١، ص ٩٠ فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الكتاب وان تذكرنا شيئا مما يشاكل غرضنا الحقناه به ج١، ص ٢٨٧ وفروع هذا الباب كثيرة لكن الذي حضر منها الآن في الذكر هو ما ذكرناه" ج٢، ص ٤١٨ .انظر أيضا جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦)، ص ٦٦- ٦٨.

٨- **المرجع السابق**، ج١، ص ٣٩٦.

٩- فهذا ما ظهر لنا في هذه المسألة من سبب اختلاف الناس فيها وترجيح أقوالهم فيها ولوددنا لو أن سلكنا في كل مسألة هذا المسلك لكن رأينا أن هذا يقتضي طولا وربما عاق الزمان عنه وأن الأحوط هو أن نؤم الغرض الأول الذي قصدناه فان يسر الله تعالى فيه وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا الغرض، **السابق**، ج١، ص ٢٧.

١٠- **السابق**، ج٢، ص ٨٨.

١١- بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما، **السابق**، ج١، ص ٩١/ ٢٩١/ ٣٣٠/ ٣٩٦؛ ج٢، ص ١٠٧/ ٢٥٦/ ٢٧٣/ ٢٨٧/ ٢٩٤ / ٣٠٢/ ٣٠٧/ ٣٢٥/ ٣٢٩/ ٣٣٥/ ٣٣٨/ ٣٤١/ ٣٥١/ ٣٥٣/ ٣٦١/ ٣٦٦/ ٣٩٥/ ٤٠٤/ ٤١٩/ ٤٢٤/ ٤٢٦/ ٤٣٨/ ٤٦١/ ٤٦٧/ ٤٧٥/ ٤٨١/ ٤٩٠/ ٤٩٦. وأحيانا دون تسليما مثل بسم الله الرحمن الرحيم وصلى اله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم ج٢، ص ٢٧.

١٢- **السابق**، ج١، ص ٩٠؛ ج١، ص٣٩٦/٤٢٥؛ ج٢، ص ٥١٣؛ ج١، ص ٣٩٦؛ ج٢، ص ٢٥٣/ ٣٥١/ ٤٦١/ ٤٣٧.

١٣- والله أعلم، **السابق**، ج١، ص ١٠٧/ ٩٣/ ١٠٢/ ١٠٧/ ١٢٨/ ١٣٩/ ٢١٤/ ٢٦٦/ ٢٧٦/ ٢٧٩/ ٣١٤/ ٤١٨/ ٤٢٢/ ٤٧٣؛ ج٢، ص ٨/ ١٢/ ٢٩/ ٤٦/ ٦٨/ ٩٥/ ١٣٤/ ١٤٢/ ٢٣٧/ ٣٨٥/ ٤٤٣/ ٤٦٣. والله أعلم، على اختلافهم في تلك الأولى فتأمله فانه بين والله أعلم، ج١، ص ١٠٢.

١٤- "وبذلك أمكن أن يكون حمل على حمل على ما حكاه بقراط وجالينوس وسائر الأطباء"، **السابق**، ج١، ص ٥٤.

١٥- أهل الظاهر، ج١، ص ١/ ١٠/ ٢٤/ ٤٣/ ٧١/ ٨٥/ ٩٧/ ١٠٠/ ١٠١/ ١١٢/ ١٣٦/ ٢١٢/ ٣٦٨/ ٣٨١/ ٣٩٤؛ ج٢، ص ٤٤/ ٥٤/ ٥٦/ ٧٨/ ١٠١/ ١٠٤/ ٤٣٨/ ٤٧٩؛ الظاهرية، ج١، ص ١٤٣/ ٤٨٤/ ٤٨٨؛ ج٢، ص ١١٩.

١٦- ابن حزم، **السابق**، ج١، ص ٣٣/ ٥٥/ ٥٦/ ٥٨/ ٦٢/ ٧٣/ ٩٠/ ٩٥/ ١١٠/ ٢٦٠/ ٢٧٣/ ٣٨٣؛ ج٢، ص ١٢٣ داود الظاهري، ج١، ص ٩٠، ج٢، ص١٠١.

١٧- أبو حامد، **السابق**، ج٢، ص ٢٧٤؛ أبو المعالي، ج ١، ص ٢٢٨.

١٨- **السابق**، ج٢، ص ٢١٢.

١٩- **السابق**، ج١، ص ١١٨/ ٤٧٦/ ٤٨٢.

٢٠- فقهاء الأمصار، **السابق**، ج١، ص ٦٤/ ٧٠/ ٧٥/ ١٠٠/ ١١٢/ ٢٦٩؛ ج٢، ص ٦٦/ ١٣٢/ ٢٩٨؛ علماء الأمصار، ج١، ص ٨.

٢١- فقهاء الحجاز، **السابق**، ج٢، ص ٥٠٥.

٢٢- أهل العراق، **السابق**، ج١، ص ١٣٥/ ٢٧٣؛ ج٢، ص ٤٧٩؛ فقهاء العراق، ج٢، ص ٤٨٢؛ طائفة من العراقيين، ج٢، ص ٥٠٥ أكثر العراقيين، ج١، ص١ / ٩٩؛ البغداديون، ج١، ص ٣٣٣؛ ج٢، ص ١٠؛ الكوفيون، ج١، ص ١/٩٩/ ١٠٧/ ١٤٦/ ١٥٠/ ١٨٣/ ٢٦٧/٢٤٠/ ٢٦٨/ ٤٩٤/ ٤٩٥؛ ج٢، ص ١٠٢/ ١٤٥/ ١٦٢/ ١٦٣/ ١٦٥/ ٣٣٥/ ٣٨٧/ ٣٨٨/ ٤١٣ جماعة أهل الكوفة ، ج١، ص ٢٦٩.

٢٣- أهل المدينة، **السابق**، ج١، ص ٢٧٣؛ أهل الغرب، ج١، ص ٤٠.

٢٤- **السابق**، ج١، ص ٥٧/ ١٨٦؛ ج ٢ ، ص ٤٨٢.

٢٥- "ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الاصول للتفريع عليها. وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في المدونة في أنه جاوب فيما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك والتي فيها جارية مجرى الاصول لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الاحكام والفتوى"، **السابق**، ج٢، ص ٤١٩.

٢٦- **السابق**، ج١، ي ٤٠. أنظر أيضا: عبد المجيد التركي، **مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس**، ضمن **ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي**. (بيروت: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ١٨٢- ١٩١، ص ٢٤٥ - ٢٤٩.

٢٧- ويعترف ابن رشد بهذا الطابع التقليدي للكتاب بعد المقدمة الصغيرة عن علم أصول الفقه وقبل أن يبدأ الفقه بقوله "ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة على عاداتهم". **السابق**، ج١، ص ٦.

٢٨- كتب الجزء الأول مقسمة إلى ثمان وعشرون قسما وكتب الجزء الثاني إلى خمسين قسما مما يدل على التفريع في كل جزء ورد البنيتين الرئيسيين إلى بنيات أقل.

٢٩- يمكن اعادة ترتيب كتب الجزء الأول الاثنين والعشرين من الأكبر فالأصغر ليبدأ بالصلاة (١١٣ ص) وينتهي بالطهارة من الحدث (١ ص). وكذلك يمكن اعادة ترتيب كتب الجزء الثاني الخمسين من الأكبر فالأصغر ليبدأ بالبيوع (٧٦ ص) وينتهي بالصلح، والجنايات، والقصاص (١ ص).

٣٠- ويتضمن كل موضوع من الموضوعات الثمانية الكتب المشابهة، وهذا نتيجة رد البنيات إلى عدد أقل.

٣١- تحقيق الكتاب تم بالطريقة الأزهرية القديمة بلا ناشر. ويضطرب تقطيع الفقرات وترتيب الأبواب والفصول. فالفقرة مستمرة. والأبواب والفصول متكررة ومتداخلة وناقصة أحيانا مثل التصنيف طبقا للجمل أي المقالات.

٣٢- وذلك مثل كتاب الوضوء، **السابق**، ج١، ٧-٤٤؛ كتاب الغسل، **السابق**، ج١، ٤٤-٥٠؛ كتاب التيمم، **السابق**، ج١، ص ٦٥-٧٥؛ كتاب الطهارة من النجس، **السابق**، ج١، ص ٧٦-٩٠.

٣٣- مثلا لا ينقسم كتاب الطهارة إلى الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث. في حين ينقسم كتاب الطهارة من الحدث إلى كتاب الوضوء وكتاب الغسل وكتاب التيمم. ولا ينقسم

كتاب الصلاة إلى كتاب الصلاة الأول وكتاب الصلاة الثاني،**السابق**، ج١، ص ٧-٨.

٣٤- وذلك مثل الباب الأول عن وجوب الوضوء من الكتاب الأول عن الطهارة من الحدث، والباب الأول من أحكام الدماء الخارجة من الرحم في آخر المسألة الثالثة من الباب الثالث في أحكام هذين الحدثين، الجنابة والحيض،**السابق**، ج١، ص ٥١. والابواب الاول والثاني والخامس والسابع من كتاب التيمم، ج١، ص ٦٥- ٧٨؛ ص٧٢- ٧٥. والأبواب الأول والثالث والرابع والخامس والسادس من كتاب الطهارة من النجس، ج١، ص٧٦- ٧٨؛ ص ٨٤- ٩٠.

٣٥- الباب الثاني من كتاب الوضوء، **السابق**، ج١، ص ٨-١٨؛ والباب الثالث **السابق**، ج١، ص ٢-٣٤.وهذه المسائل من الاولى تكون ابواباً أو فصولاً، ج١،ص ١٨- ٢٣ والباب الثالث كتاب التيمم والباب الرابع والباب السادس، ج١، ص٦٨- ٧٥ والباب الثاني من كتاب الطهارة من النجس، ج١، ص ٧٨- ٨٤ والجملة الاولى من كتاب الزكاة، ة١. ص ٢٥٤.

٣٦- وذلك مثل مسح الخفين في آخر الباب الثاني، ونواقض الوضوء في آخر الباب الرابع، ومعرفة الأفعال التي تشترط هذه الطهارة في فعلها في آخر الباب الخامس، **السابق**، ج١، ٤٢-٤٤. ومعرفة نواقص الطهارة في اخر الباب الثاني من كتاب الغسل عن احكام الدماء الخارجة من الرحم وتعدد مسائله وهي أولى أن تكون باباً، ج١ي، ص٥٠- ٦٤. وهي مسألة ملحقة تنقسم بذاتها إلى ثلاثة ابواب: الاول بلا مسائل، والثاني بسبع مسائل، والثالث بخمس مسائل، ج١، ص٥٠.

٣٧- مثل أحكام الامام الخاصة بعد مسألة الرابعة في إمامة المرأة وقبل الفصل الثالث، **السابق**، ج١، ص ١٤٩.

٣٨- باب في بعث الحكمين بعد الباب الثاني، **السابق**، ج٢، ١٠٥-١٠٧؛ وفصل بلا رقم بعد الفصل الرابع من كتاب البيوع، **السابق**، ج٢، ص ١٤٩- ١٥١؛ وباب بلا رقم في بيوع الذرائع الربوية بفصوله الثلاث بعد الباب الثاني في بيوع الربا، **السابق**، ج٢، ص ١٥١-١٥٥.

٣٩- **السابق**، ج١، ص ٤٨٦-٤٩٨.

٤٠- **السابق**، ج١، ص ٧٦-٩٠، ١١٩.

٤١- توجد المسألة الأولى فقط دون باقي المسائل في الفصل الرابع في أحكام الجمعة، **السابق**، ج١، ص ١٦٨-١٦٩. وتنقسم المسألة الثانية إلى مسأل ثلاث بالرغم من الاعلان عن الرابعة، ج١، ص٢٥٥ وفي الباب الثالث في احكام الذبح من كتاب الضحايا لا تعد المسألتين الأوليين وتبدأ المسألة الثلاثة مباشرة، ج١، ص ٤٥٥ -٤٥٧ ولا توجد مسألة ثانية بعد المسألة الأولى في الفصل الثاني عشر في مانع الزوجية من كتاب النكاح ج٢، ص٥٢- ٤٢ وتذكر مسألة واحدة بلا ترقيم بعد باب في بيوع الذرائع الربوية ج٢، ص ١٥٢- ١٥٥.

٤٢- توجد المسألة الأولى من كتاب أمهات الأولاد دون الثانية، **السابق**، ج٢، ص ٤٢٤-٤٢٦؛ كما توجد المسألة الأولى فقط في الباب الثاني في أصناف الزناة وعقوباتهم، ج٢، ص ٤٦٩-٤٧٣.

٤٣- في الباب الثاني في القضاء تتفرع المسألة الثالثة إلى عدة مسائل يُذكر منها ثلاث

فقط، **السابق**، ج١، ص ١٩٣-١٩٥، وفي كتاب الشفعة بعد المسألة الثانية تبدأ مسألتان أخريان، ج٢، ٢٨٤-٢٨٦.

٤٤- بعد المسألة السادسة من القسم الثاني من الصوم المفروض جزء يتعلق بقضايا المسافر والمريض به مسألة واحدة**السابق**، ج١، ص ٣٠٩-٣١٣. وبعد مسألة يذكر خلاف مشهور، ج٢، ص ٣١٣، ٣١٨.

٤٥- بالنسبة لأفعال الماضي مثل: وقد تقدم القول ذلك في كتاب الذبائح،**السابق**، ج١، ص ٤٨٣؛ وقد تقدم ذلك ج٢، ص ٢١٩؛ وقد تقدم القول في ذلك، ج٢، ص ٢١١. وبالنسبة لأفعال المضارع مثل: على ما يأتي في كتاب الحدود، ج١، ص ٢٧٧ فلنبدأ بذكر مسائل الأحكام المشهورة التي في جنس جنس من هذه الأجناس الخمسة، ج٢، ص ٤٠٩ وبقي من هذا الكتاب القول في الأحكام، ج٢، ص ٢٩٣الأحاديث التي نذكرها بعد ان شاء الله، ج٢، ص ٤٦٤ ونحن قد رأينا أن نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه أن شاء الله تعالى، ج٢، ص ٥١٢ وبالنسبة للمستقبل مثل: على ما سيأتي بعد، ج١، ص ٢٦٦ و سيأتي هذا في مكانه، ج٢، ص ٢٥.

٤٦- وهذه المسألة اليق بكتاب الطلاق، **السابق**، ج٢، ص ٥٢.

٤٧- فلنرجع إلى حيث كنا نقول، **السابق**، ج١، ص ١٩٠ وإذ قد خرجنا عما كنا بسبيله فلنرجع إلى حيث كنا من ذكر المسائل التي وعدنا، ج٢، ص ٢١١.

٤٨- وإذا تكلمنا في هذا الجزء بحسب غرضنا إلى القسم الثالث وهو القول في الأحكام العامة للبيوع الصحيحة، **السابق**، ج٢، ص ١٨٧ وليس قصدنا ذكرها في هذا الكتاب، ج٢، ٢١٣.

٤٩- فهذه مشهورات المسائل التي تجري في هذا الباب مجرى الأصول، **السابق**، ج١، ص٨/ ١٨/ ٥٧ ج ٢، ص ١٨/ ١٣٨/ ١٤٩/ ٤٠٩/ ٤١٧/ ٢٤٤/ ١٥١/ ١٦٠.

٥٠- والسبب في اختلافهم، **السابق**، ج١، ص٢٤/ ٣٤/ ٣٥/ ٥٠/ ٥١/ ٩٠/ ٢١٠/ ٢٨٩ رد الفروع إلى الأصول، ج٢، ص٦٤/ ١٥٢/ ١٥٩/ ١٦٠/ ٢١٠/ ٢٣٢/ ٢٤٨/ ٢٥٠/ ٢٥١/ ٣٩٠/ ٤١٧/ ٤١٨.

٥١- وهذا العدد كاف في هذا الباب، **السابق**، ج١، ص ٤٢٥، ج٢، ص ٦٥/ ١٠٨/ ٣١٤/ ٣١٧/ ٣٦٠/ ٤٤٠/ ٤٤٨/ ٤٧٣/ ٤٧٥.

٥٢- وفي المذهب هذا تفصيل ليس هنا موضع ذكره،**السابق**، ج٢، ص ٧٦/ ١٥٨- ١٥٩/ ٥٠٨.

٥٣- مذهب الترجيح ومذهب الجمع، **السابق**، ج١، ص ٣٣/ ٣٧/ ٥٦/ ١٤٦/ ٢٠٣/ ٢٩٦/ ٣٠٣ فذهب العلماء في تأويل هذه الأحاديث مذهبين مذهب الترجيح ومذهب الجمع، ج١، ص ٣٣ فلما تعارضت ظواهر هذه الآثار ذهب العلماء في مذهبين مذهب الترجيح ومذهب الجمع، ج١، ٣٧.

٥٤- مذهب النسخ ومذهب الترجيح، **السابق**، ج١، ص ٨١/ ١١١/ ١١٥/ ١٥٥ ذهب العلماء في تأويل هذه الأحاديث إلى مذهبين أما مذهب الترجيح أو النسخ، ج١، ص ٨١.

٥٥- ثلاثة مذاهب: أحدها مذهب الترجيح، والثاني مذهب الجمع والثالث الجمع بين الجمع والترجيح،**السابق**، ج١، ص ٤٠/ ٤١/ ١٩٧.

٥٦- فلما اختلفت ظواهر هذه الأحاديث ذهب الفقهاء في تأويلها أربعة مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع ومذهب البناء. والفرق بين الجمع والبناء أن الباني ليس يرى أن هنالك تعارضا فيجمع بين الحديثين. وأما الجامع فهو يرى أن هنالك تعارضا في الظاهر، **السابق**، ج١، ص ٦٢.

٥٧- مذهب التخيير بين الحديثين، **السابق**، ج١، ص ٦٤/ ١٣٨.

٥٨- فذهب العلماء في هذين الحديثين مذهبان : أحدهما مذهب النسخ والثاني مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض الذي لا يمكن الجمع منه ولا الترجيح، **السابق**، ج١، ص ٤٨.

٥٩- فذهب الناس في هذين الحديثين ثلاثة مذاهب: أحدهما مذهب الجمع، الثاني مذهب الترجيح، والثالث مذهب الرجوع إلى البراءة الأصلية إذا وقع التعارض. وأعني بالبراءة الأصلية عدم الحكم **السابق**، ج١، ص ٨٩. فذهب العلماء في هذين الحديثين ثلاث مذاهب: أحدهما مذهب الترجيح، والثاني مذهب الجمع، والثالث مذهب الاسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية إذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ، ج١، ص ٣٠٠ مذهب سقوط الأثر عند التعارض، ج١، ص ١١٥ الأصل براءة الذمة حتى يثبت الوجوب بأمر لا مدفع فيه، ج٢، ص ٣٥٠.

٦٠- ويشبه أن يقال أن المرأة مائلة بالطبع إلى الرجل أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأييد مع أن ما يلحقها من العار في القاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها لكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة، **السابق**، ج ٢، ص ١٣.

٦١- مذهب الجمع بين الاستثناء والتخصيص في الاكفان، **السابق**، ج١، ص ٢٣٩؛ مذهب بناء الخاص على العام، مذهب الجمع بينهما، ج١، ص ١٢٠- ١٢١؛ الخاص الذي يراد به العام والعام الذي يراد به الخاص، ج١ ص ١٠٧ حسب الخلاف في هذا اللفظ على عمومه أو على خصوصه، ج٢، ص ٧٣ فالسبب معارضة مفهوم الظاهر مفهوم المعنى الأصلي في الشرع ج١ ص ٣٧٦.

٦٢- الحقيقة والمجاز واذ كان لم تجر به عادة العرب، **السابق**، ج٢، ص ١١٨.

٦٣- وأما حكم الألفاظ التي تجيب بها المرأة في التخيير والتمليك فهي ترجع إلى حكم الألفاظ التي يقع بها الطلاق في كونها صريحة في الطلاق أو كناية أو محتملة، **السابق**، ج٢، ص ٧٩. وانما اتفقوا على أن لفظ الطلاق صريح لأن دلالته على هذا المعنى الشرعي دلالة وضعية بالشرع. والفاظ الفراق والسراح متمددة بين الشرع واللغة، ج٢، ص٨٠ ومالك لا يقبل القول في الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوي والشرعي شاهد عليه، ج٢، ص٨٣ فان الاسماء التي لم تثبت لها معاني شرعية يجب ان تحمل على المعنى اللغوي حتى يثبت لها معنى شرعي بخلاف الأمر في الاسماء التي تثبت لها معاني شرعية أعني انه يجب ان يحمل على المعاني الشرعية حتى يدل الدليل على المعنى اللغوي، ج١، ص١٤٣ فليس ينبغى ان يحمل على احدهم رلا بتوقيف والاصل هو الاتباع، ج١، ص ١٥٧ والسبب في اختلافهم هل هو يجزي من ذلك اقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوي او الاسم الشرعي، ج١، ص ١٦٤.

٦٤- نحو ضعيف من ايجاب دليل الخطاب وهو تعليق الحكم بضد مفهوم الاسم. وهذا النوع

من أنواع الخطاب هو من أضعفها، **السابق**، ج١، ص ٤٥٧.

٦٥- وسبب اختلافهم في هذه المسألة اشتراك اسم الشفق في **لسان العرب**، **السابق**، ج١، ص ٩٨.والحق ان اسم اليوم في كلام العرب قد يقال على النهار مفردا وقد يقال على الليل والنهار معا لكن يشبه ان يكون دلالتة الاولى انما هي علي النهار ودلالته على الليل بطريق اللزوم، ج١ ص ٣٢٦ وسبب اختلافهم الاشتراك الذي في اسم اليوم وذلك ان مرة يطلقه العرب على النهار والليلة، ج١ ص ٤٥٧ اشتراك اسم الغسل، ج١ ص ٤٥ فيكون لاختلافهم سبب آخر وهو اشتراك اسم اليتيم، ج٢ ص ٨ وسبب الخلاف الاشتراك في اسم النكاح أعنى في دلالته على المعنى الشرعي واللغوي، ج٢ ص ٣٧ وسبب الخلاف اشتراك اسم الفرد فانه يقال في كلام العرب على حد سواء، ج١، ص ٩٧.

٦٦- يكفي في ذلك أقل على ماينطلق عليه الاسم اللغوي أعنى الاسم عند العرب، **السابق**، ج١، ص ١٦٤. وسبب اختلافهم هل الغنى المانع هو الغنى المانع هو معنى شرعي أم معنى لغوي؟ ومن قال معنى شرعي قال وجود النصاب هو الغنى. ومن قال معنى لغوي اعتبر في ذلك أقل ما ينطلق عيه الاسم، ج١، ص ٢٨٥.

٦٧- لأن من عرف دلالة اللغة أن من ملك إنساناً أمراً من الأمور ان شاء أن يفعله أو لا يفعله فإنه قد خيره، **السابق**، ج٢، ص ٧٨.

٦٨- **السابق**، ج١، ص ٣-٦.

٦٩- **السابق**، ج١، ص ١٦/١١ - ٥٩/٤٦/٣٩/١٧ - ٦٠/ ٤٦٥؛ ج١، ص ٤٦٠ الآية على التخيير فإن حرف أو مقتضاه في **لسان العرب** التخيير، ج١، ص ٣٧٥/ ٣١٥.

٧٠- **السابق**، ج١، ص ٥.

٧١- في الجزء الأول تتراوح النسب بين القرآن والحديث حيث تكون الأغلبية للقرآن في كل كتاب كالآتي: الوضوء ٢٢: ٣٨، الغسل ٢٢:١٣، الطهارة من النجس ١٤:٨، الصلاة ٣٥: ١٦٢، الصلاة الثاني ٢٥: ٢٧، أحكام الميت ٣: ٢٧، الذكاة ٥: ٣٧، الصيام ٣٥:٢٢، الحج ٤٧: ٦٢، الأيمان ١٤:٩، النذور ١٠:٦، الضحايا ٧:٦، الذبائح ١٧:١٥، الصيد ١٩:١٢، الأطعمة والأشربة ٢٣:١٣.

وهناك كتابان يغلب فيهما القرآن على الحديث وهو كتاب الجهاد ٣٣: ٢٩ والتيمم ١١: ٨. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث وهو كتاب الاعتكاف ١٩: ١٩. وهناك كتب تخلو من القرآن كلية ولا يوجد فيها إلا الحديث مثل زكاة الفطر ٥:٠ الصوم الثاني ١٨:٠ العقيقة ٧:٠ وهناك كتاب من القرآن والحديث وهو الطهارة من الحدث.

٧٢- حسب ترتيب الأحاديث من الأقصر فالأقل: اللقطة (٨) التفليس (٧) الصرف (٦) القسامة (٥) الشفعة (٤) السلم (٣) بيع الخيار (٣) الأحداد (٣) الديات دون النفس (٣) المساقاة (٢) الحوالة (١) الصلح (١).

٧٣- البيوع ٥٤:٧ الإجارات ١٢:٢ الكفالة ٤:١ العارية ٧:١ الغصب ١٥:٢ الوصايا ٧:١ الكتابة ١١:١ أمهات الأولاد ٢:١ القصاص في النفوس ٩:٨ الديات في النفوس ٧:٢ أحكام الزنا ١٠:٨ السرقة ٩:٣ الأقضية ١٢:١١.

٧٤- وهي على الترتيب من الأكثر فالأقل: الرهون (٧)، اللعان (٦) القذف (٣) العرية (١)، التدبير (١).

٧٥- ونسبها كالآتي: النكاح ٦٠:٥٢ الطلاق ٣٨:٢١ الحجب ٢١:١٦ الظهار ١٣:٤ القسمة ٦:٢ الحرابة ٥:١.

٧٦- وهي من الأكثر فالأقل: الايلاء (٧) الحجر (٤) الجرح (٢) الجعل (١) الوديعة (١).

٧٧- وهذا راجع إلى تعارض الفعل والقول والواجب الجمع أو تغليب القول، ج٢، ص ٤٩.

٧٨- دون احصاء دقيق تتراوح النسبة بين القول والفعل والاقرار بين ٨٠٪، ١٥٪، ٥٪.

٧٩- **السابق**، ج١، ص ١٧٣/ ٢٨٥/ ٤٧٤، ج٢، ص ٧٢/ ١٤١.

٨٠- **السابق**، ج٢، ص ١٧٨. وهذه كلها اختلف العلماء فيها لاختلافهم بالأقل والاكثر في وجود علل المنع فيها النصوص عليها فمن قويت عنده علة المنع في مسألة منها منعها، ومن لم تقو عنده اجازها وذلك راجع إلى ذوق المجتهد لأن هذه المواد يتجاذب القول فيها إلى الضدين على السواء عند النظر فيها. ولعل في أمثال هذه المواد يكون القول لتصويب كل مجتهد صوابا ولهذا ذهب بعض العلماء في زمثال هذه المسائل إلى التمييز.

٨١- وهذه الاقاويل كلها مختلف فيها عند الفقهاء في اقل الحيض واكثره واقل الطهر لا مستند لها رلا التجربة والعادة. وكل انما قال ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك ولاختلاف ذلك في النساء عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الاشياء في اكثر النساء، **السابق**، ج١، ص ٥٢؛ والحق ان دم الحيض ودم النفاس يجري ثم ينقطع يوما أو يومين ثم يعود حتى تنقضي أيام الحيض أو أيام النفاس كما تجري ساعة أو ساعتين من النهار ثم تنقطع، ج١، ص ٥٣. وسبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف احوال النساء في ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر، ج١، ص ٥٤ القليل في هذا معلوم من حكم العادة أنه يخالف الكثير، ج٢، ص ٢٠٣.

٨٢- وإذا قيل هذا في الغريق فهو أولى في كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق وتميز ذلك مما هو معروف عند الاطباء حتى لقد قال الاطباء أن المسكونين لا ينبغي أن يدفنوا إلا بعد ثلاث، **السابق**، ج١، ص ٢٣١؛ وهذا كثيرا ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة، ج٢، ص ٥٠.

٨٣- ولذلك ما ذكر أن الخليل من أنه رصد الشفق الابيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل كذب بالقياس والتجربة (في النسخة المصرية وليست الفاسية ربما اضافة من ابن رشد أومن الناسخ)، **السابق**، ج١، ص ٩٨.

٨٤- فمنها أن الاصل في الشرع لا يحلف أحد الاعلى مع علم قطعاً أوشاهد حساً، **السابق**، ج٢، ص ٤٦٢.

٨٥- **السابق**، ج١، ص ٢٩؛ ج٢، ص ١٢٩؛ ج١، ص ١٦٧؛ ج٢، ص ٩٧.

٨٦- وأما الطهارة من الحدث فغير معقولة المعنى مع ما أقترن بذلك من صلاتهم في النعال مع أنها لا تنفك من أن يوطأ بها النجاسات غالباً، وما اجمع عليه من العفو من العسير في بعض النجاسات، ج١، ص ٧٧- ٧٨. وهذا كله تخبيط وابطال المعقول، **السابق**، ج٢، ص ٣٨٨؛ ومن جهة المعنى أن الحد الأصغر ينطوي في الحد الاكبر، ج٢، ص ٤٧٠. ومذهب الحنفية أظهر من جهة المعنى، ج٢، ص ٩٨ والقياس يقتضي أن لا نفقة لها إلا على سيدها الذي يستخدمها، ج٢، ص٦٠. وسبب الخلاف تعارض الأشباه في هذا المعنى، ج٢، ص ١١٧. هل هو معقول المعنى أم ليس بمعقول، ج٢، ص ٣٦١.

٨٧- **السابق**، ج١، ص ٩٠؛ ج٢، ص ٢٧١.

٨٨- **السابق**، ج١، ص ٧٧-٧٨. الطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق. والرجوع في الهبة ليس من محاسن الأخلاق، والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بُعث ليتمم محاسن الأخلاق، ج٢ ص ٣٦٠.

٨٩- **السابق**، ج٢، ص ٥١٢-٥١٣. وينبغي أن تعلم أن الاحكام الشرعية تنقسم قسمين: قسم يقضي به الحكام وجل ما ذكرناه في هذا الكتاب هو داخل في هذا القسم. وقسم لا يقضي به الحكام وهذا أكثره وهو داخل في المندوب إليه. وهذا الجنس من الاحكام مثل رد السلام وتشميت العاطس وغير ذلك مما يذكره الفقهاء في أواخر كتبهم التي يعرفونها بالجوامع. ونحن فقد رأينا أن نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى. وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية /. فمنها ما يرجع إلي تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره. وفي هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هي السنن الكرامية. ومنها ما يرجع إلى الفضيلة وتسمى عفة. وهذه صنفان: السنن الواردة في المطعم والمشرب والسنن الواردة في المناكح. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال والتي تقتضي العدل في الابدان. وفي هذا الجنس يدخل القصاص في الحروب والعقوبات لأن هذه كلها انما يطلب بها العدل. ومنها السنن الواردة في الأقراض ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها. وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة وتسمى البخل. والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل أيضاً من باب الاشتراك في الأموال. وكذلك الأمر في الصدقات. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الانسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهي المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين ومن السنة المهمة في حين الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على اقامة هذه السنن وهو الذي يسمي النهي عن المنكر والأمر بالمعروف. وهى المحبة والبغض أي الدينية التي تكون أما من قبل الاخلال بهذه السنن واما من قبل سوء المعتقد في الشريعة. وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الاجناس الاربعة التي هي فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبادة التي هي كالشرط في تثبيت هذه الفضائل.

٩٠- **السابق**، ج١، ص ٢٤٣/ ٣٩٨/ ٣٧٧. قال الرسول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة، ج١ ص ٣٤٩. جزء من الفقه انتهى مثل المؤلفة قلوبهم وبالتالي انتهاء رفقة النساء والعبيد. عند مالك لا مؤلفة قلوبهم اليوم على عكس الشافعي وابي حنيفة، ج١، ص ٢٨٤.

٩١- **السابق**، ج١، ص ٣٦١/ ٨٩/ ٢٠٢ /٣٣٩؛ الذكاة، ج١، ص ٤٦٤-٤٧٣.

٩٢- **السابق**، ج ١، ص ٢١٤-٢١٦؛ ج ١، ص ٣٥٥/ ٣٥٨/ ٣٦٥/ ٤٦٠؛ ج ١، ص ٢٠٤-٢٠٩. وذلك في حديث "إنما هي ركضة من الشيطان فتحيضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله ثم اغتسلي" وأيضاً "ويل الاعقاب من النار" في كتاب الغسل.

٩٣- **السابق**، ج ١، ص ٤٧٢. قال القاضي: والحق أن ما حرم عليهم أو حرموا على أنفسهم هو في وقت شريعة الإسلام أمر باطل إذ كانت ناسخة لجميع الشرائع فيجب ألا يراعي

اعتقادهم في ذلك فلا يشترط أيضا أن يكون اعتقادهم في تحليل الذبائح اعتقاد المسلمين ولا اعتقاد شريعتهم.

٩٤- **السابق**، ج١، ص ٤٧١؛ ج٢، ص ٣٨٢.

٩٥- **الســــابق**، ج١، ص ٣٠٣، ج٢، ص ٨٤: ج١، ص ٢٣٢-٢٣٤/ ٢٥١/ ٤٦٣/ ٤٨٦-٤٩٨.

٩٦- **السابق**، ج١، ص ٢١٢.

٩٧- **السابق**، ج١، ص ١٦٧. وهي بالجملة مسألة مسكوت عنها، ج١، ص ٦٤؛ فهذا هو الذي رأينا أن نثبته في هذا الكتاب من المسائل التي ظننا أنها تجري مجرى الاصول وهي التي نطق بها الشرع أكثر من ذلك أعني أن أكثرها يتعلق بالمنطوق به إما تعلقاً قريباً أو قريباً من القريب، ج١ ص ٩٠. وفي هذا الباب مسائل كثيرة أعني اختلافهم في الصفات المشترطة في الامام تركنا ذكرها لكونها مسكوتاً عنها في الشرع. وقصدنا في هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ماله تعلق قريب بالمسموع، ج١، ص ١٤٩. وهذه مسائل تتعلق بهذا الباب خارجة عما ذكر من فروض الصلاة، ج١، ص ١٨٣؛ ج١، ص ٢٨٣ - ٢٨٤/ ١٦٩.

ملاحظات أولية حول وضعية المرأة عند ابن رشد

أحمد عبد الحليم عطية

يحتاج الباحث في قضية المرأة عند ابن رشد إلى وضعها في سياقات متعددة، تتيح لنا فهماً أعمق لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعي والتشريعي والسياسي. ولسنا في حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية في العصر الحالي وإن كنا بعد لم نفها حقها من الدراسة؛ نظراً إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغي علينا طرحها للبحث فهي من التابوهات العديدة في حياتنا. ومن هنا فإن طرح قضية المرأة عند ابن رشد للبحث الحر العقلاني يسهم لا في تبديد الضباب الذي يتكثف حول قضايانا المعاصرة فحسب بل في فهم جوانب أساسية ظلت مجهولة أو شبه مجهولة في نتاج الفيلسوف العربي أيضاً[١].

علينا اولاً تحقيقاً لهذا الهدف، الكشف عن المنزوي والمتواري من قضايانا والكشف عن جوانب فُرضَ عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة في سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية؛ التي تعرف عادة باسم العلم المدني والسياسة المدنية وهي التي تقدم في الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلاني وفقيه للأمة حيث شغل - مثل جده - منصب قاضي القضاة أن يعرض لهذه القضايا.

كما علينا ثانياً أن نضع هذه القضية في سياق شروحه الفلسفية حيث تناول الشارح الأعظم قضية المرأة في نصه المفقود في العربية **تلخيص (جوامع) كتاب السياسة** لأفلاطون (وهو تلخيص كتاب أفلاطون المعروف **بالجمهورية** والذي عرف في التراث العربي بكتاب **السياسة**)، مما يقتضي منا مناقشة أعمال ابن رشد المفقودة في العربية والموجودة في ترجمات لاتينية وعبرية. وقد استخدم البعض غياب المتن الأصلي العربي الرشدي لمحاولة تقديم صورة وهمية للفيلسوف العربي المسلم مستقاة من غير حضارته. فهناك ابن رشد "اللاتيني" وابن رشد "العبري" مما يبعد الفيلسوف عن أصوله العربية وسياقه الحضاري الإسلامي ويلقي به في إطار مزعوم لا صلة له به هو إيديولوجية أوروبا الوسيطية أو إيديولوجية "الشرق أوسطية"[٢].

وهذه التفسيرات التي أدت إلى "رشديات" منسلخة عن ابن رشد تجعلنا نؤكد على أهمية فهم وضع الفيلسوف في سياقه التاريخي والحضاري باستدعاء تراثه المفقود، ومناقشة الجوانب الحية من فلسفته خاصة ما يتعلق بالقضايا ذات الصبغة الاجتماعية والتي تدور حول

الإنسان ومنها قضية المرأة. وهذا يجعلنا نتناول موقف الفيلسوف في سياق موقف الفلسفة العربية الإسلامية إجمالاً من قضية المرأة. ولا نطمع في أكثر من إثارة هذه القضية لأهميتها الكبرى ولتوجيه النظر إليها.

يتضح لنا إذا ما حاولنا متابعة هذه القضية - مكانة المرأة عند ابن رشد - في كتابات الباحثين العرب المعاصرين، أن الإشارات القليلة لها تنطلق من دراسة إرنست رينان **ابن رشد والرشدية** *Averroès et l'averroisme*[٣]. وقد جاءت هذه الإشارات القليلة في سياقات بعيدة تماماً عن السياق الاجتماعي السياسي الذي تناول فيه ابن رشد وضعية المرأة في تلخيصه لكتاب **الجمهورية**[٤]. وهذا معناه أن هذه الإشارات لم تعتمد مباشرة على نصوص الفيلسوف بل على مصادر أخرى لخصت فكر ابن رشد. وفي مرحلة تالية اعتمد بعض هؤلاء الباحثين على ترجمة ليرنر Lerner الإنجليزية لتقديم دراسات عامة لفكر ابن رشد السياسي والأخلاقي في إطار أوسع هو الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ضمن التحليل النفسي والإناسي للذات العربية كما فعل علي زيعور، أو ضمن البحث عن السعادة كما فعل الباحث الروسي ألكسندر اغناتكو[٥].

وعلينا نحن بدورنا، إذا أردنا فهم حقيقة موقف ابن رشد أن ننطلق من نقطة أساسية هي مناقشة وضعية المرأة كما جاءت في كتابات الفلاسفة العرب، متسائلين تساؤلاً اساسياً هو هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة؟ وكيف يتفقون مع أو يختلفون عن تصور قاضي قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟

يبدو أننا لن نظفر بزاد وفير إذا ما اقتصرنا على كتابات الفلاسفة الخلص - وليس الفقهاء أو المحدثين أو المتكلمين - لأننا لن نجد لدى أي من فلاسفة المشرق الكبار: الكندي والفارابي وابن سينا، ولا لدى فلاسفة المغرب السابقين على فيلسوفنا تناولاً لقضية المرأة. وإذا خصصنا البحث في الجانب السياسي الاجتماعي وحللنا كتابات من أولوا هذا الجانب اهتمامهم فإننا نجد أن الفارابي صاحب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، وهو العمل الذي استلهم فيه صاحبه كتاب **الجمهورية** لأفلاطون تناول معظم القضايا الإنسانية الاجتماعية المتعلقة بنظام الحكم وصفات الحاكم وأنواع المدن وصفات أهلها دون أن يشير للمرأة من قريب أو بعيد. فإذا كان أفلاطون في كتابه **الجمهورية** يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد ليمنع التعدي بين الطبقات فإن الفارابي المفكر المسلم لا يقول بشيء من هذا[٦].

ومع هذا فإننا لا نعدم بين الفلاسفة المسلمين من عالج هذه القضية إذا ما تتبعنا مسار رحلة كتاب **الجمهورية** لأفلاطون في الفلسفة العربية الإسلامية. فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية وهذا ما يشير إليه عبد الرحمن بدوي في دراسته "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية"[٧] ويقدم لنا بدوي نفسه في كتابه **أفلاطون في الإسلام** نصوصاً عديدة من بينها نصوص من محاورة السياسة التي نعتقد من جانبنا أن العرب عرفوها في شكلين : إما كاملة وإما من خلال تلخيص جالينوس لها في كتاب **جوامع كتب أفلاطون** الذي نقله حنين بن إسحق إلى العربية في أربع مقالات الثالثة منها "جوامع الستة المقالات الباقية من كتاب السياسة". فالكتاب معروف في العربية وبقيت لنا شذرات مقتبسة منه لدى بعض الفلاسفة ومنهم الفارابي والعامري.

وإذا كنا لم نظفر لدى الفارابي وهو من أكبر فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالفلسفة

والأخلاق بما يفيد انشغاله بهذه القضية رغم اهتمام أفلاطون بها[٨] فإننا نجد لدى العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف ت ٣٨١ هـ) خاصة في كتابه **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية** اهتماماً بقضية المرأة.

فالعامري الذي يمثل بحق ـ مع التوحيدي ومسكويه وابن عدي – النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري يفيض – خاصة في القسم السادس من كتابه **السعادة والإسعاد** والذي عنونه "السبيل إلى تزكية الأنفس وإحيائها" – في تناول ما أسماه "القول في سياسة النساء"، والذي يبين فيه أن طبعهن في العلوم والصنايع لا ينقص عن طبع الرجال ولكنه يكون أضعف. كما يعرض للقول في "الزواج وما ينبغي لكل صنف من الرجال أن يتزوج من النساء"[٩]. ويهمنا أن نقف عند تناول العامري لوضعية المرأة والذي نلاحظ عليه بداية محاولة التوفيق بين الخطاب الفلسفي المستمد من نصوص أفلاطون والقول الديني الذي يعتمد على الأحاديث النبوية، مما يجعل محاولة العامري في معالجة قضية المرأة متأرجحة على الدوام فهو تارة يعلي من شأنها ويساويها بالرجل وتارة ثانية يخضعها لهذا الأخير.

لنقرأ معاً هذه العبارة التي تظهر المساواة والتي يقول فيها: "إنه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل من قبل أنه رجل وتختص به المرأة من قبل أنها امرأة فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل غير أنها تكون في جميع الأعمال أضعف [وإن كان العامري لا يعلل لنا هذا الحكم الأخير ولا يقدم لها مبرراته فإنه يضيف] وقد نجد فيهن من تكون قوية على المحاربة، ونجد فيهن من تكون محبة للخدمة. وقل ما تنتهي عنهن حرفة"[١٠].

والعبارة الأخيرة التي توضح صلاحية النساء لكل الحرف يظهر فيها توسع العامري في بيان إمكانيات المرأة على العمل وقدرتها على ممارسة الحرف والصنايع بنفس قدرة الرجل فلم يقصرها العامري كما فعل البعض على المهارة في الموسيقى والغناء والغزل والحياكة. إلا أنه من الملاحظ أن قول العامري بمساواة الرجل والمرأة في مجال العمل وقدرتها على ممارسة العديد من الحرف، يتلاشى ويختفي فيما يتعلق بعلاقة الرجل والمرأة، حيث يظهر المنع والتحريم والطاعة والخنوع كما يتضح في عناوين الفقرات التالية: "ما يجب أن يمنعوا منه"، "المواضع التي لا ينبغي أن يسكنوا فيها"، "الحقوق التي يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها"، خاصة ذكر ما على المرأة من حقوق الزوج دون ذكر بالطبع لحقوقها على الزوج أو واجبه تجاهها: "ومن أعظم الواجبات على المرأة لزوجها تسليته عند الوحشة وتسكين غضبه عند الفورة فإنه لابد أن تعتري الإنسان فورة الغضب وكدوره والضجر والوحشة من العوارض المؤذية"... ومقابل ذلك يقول: "ويجب عليها أن تحرم على نفسها العقوبة وقت هيجان غضبها فإن الغضبان ليس يمكنه أن يجعل الأدب بمقدار الذنب"[١١].

إن تناول العامري لقضية المرأة في القرن الرابع الهجري أكثر تقدما من موقف الغزالي الذي عرضه في **الإحياء** في القرن الخامس[١٢]. ولكنه يظل في إطار السياق الديني السائد حيث يعتمد على مصدرين هما: كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، والأحاديث النبوية، فالتعامل هنا مع هذه القضية – بلغة ابن رشد – تعامل جدلي بل هو بالأحرى خطابي. وهذا ما يختلف فيه العامري عن فيلسوف قرطبة الذي قدم لنا تعاملا برهانيا مع قضية المرأة. وهذا يقتضي منا العرض لموقف ابن رشد، وتقديم بعض الملاحظات الأولية حول وضعية المرأة في كتاباته.

تناول الفيلسوف قضية المرأة في تلخيصه لكتاب **الجمهورية** لأفلاطون، وهو تلخيص مفقود في العربية، مما يعني أن جانباً هاماً وهو المتعلق بفكر ابن رشد السياسي والاجتماعي غائب عن المثقف والباحث العربي. وذلك دلالة على اغتراب مزدوج: اغتراب ابن رشد في ثقافتنا العربية حيث نبذه المجتمع وأبعده وتجاهله التاريخ وحاول إقصاءه فترات طويلة واغترابنا نحن عن جانب هام - من كتابات الفيلسوف الفقيه قاضي قرطبة أبي الوليد بن رشد - هو ذلك الجانب الذي نظن أنه موطن تفرد الفيلسوف وإبداعه الفلسفي المتميز، ومما يضاعف الشعور بالغياب والغربة هو هذا الإهمال المتزايد من جانبنا لهذه النصوص[١٣] التي تتناول قضايا ملحة - وقضية المرأة في مقدمتها - أغفلها الفكر الفلسفي العربي بشكل يكاد يكون تاماً. وإذ تناولها الفيلسوف فُقدت أصولها العربية وكأنه قُدِّر على الفكر الفلسفي العربي ألا يقترب من هذه القضايا التي توارى القول فيها تماماً.

يبدو لنا أن هناك عدداً من العوامل التي تضافرت لفرض ستار من الصمت حول القضايا المدنية التي بحثها الفيلسوف الفقيه وذلك بنفي هويته العربية وبنفي العربية عن نصوصه، أي بضياع أعماله وفقدان كتاباته. وأول هذه العوامل اختزال نتاج ابن رشد الفلسفي إلى حدود ضيقة للغاية هي حدود الشارح، أو حتى "الشارح الأعظم" (كما عرّفه توما الأكويني ودانتي أليجييري). ورغم أن هناك كتابات حاولت أن تؤكد أن الشرح إبداع فلسفي كما فعل حسن حنفي في دراسته "ابن رشد شارحاً أرسطو"[١٤] فإن الفيلسوف رغم ذلك ينسب إلى أرسطو، أو إلى أرسطو وشراحه وقد يضاف إليهم بعض الفلاسفة والأطباء اليونان. وثاني هذه العوامل هو الإساءة إلى ابن رشد وفكره فهو ممتحن ومتهم ومدان ومرفوض ليس في حياته وإبان محنته فحسب بل في فترات تاريخنا الطويل، فقد ظل مقصياً مبعداً مهمشاً. وثالث هذه العوامل تأتي محاولة نفي هويته أو نفيه عن هويته بفقد أعماله في لغتها الأصلية (مع وجود ترجمات أخرى عبرية ولاتينية لها). وهي مسألة تثير التساؤل: فكيف يستقيم القول باختفاء هذه الأعمال في محنة ابن رشد مثلاً رغم وجودها وترجمتها في تواريخ لاحقة بعد ذلك؟

إن ما وصلنا من عمل ابن رشد الذي نحن بصدده وهو **تلخيص السياسة** [**الجمهورية**] لأفلاطون هو الترجمة العبرية التي قام بها شموئيل بن يهوذا المرسيلي وتلخيص يوسف كاسبي Joseph Caspi[١٥] في العبرية بالإضافة إلى ترجمات أربع هي: ترجمة إليا دل ميديجو Elia del Medigo اللاتينية (١٤٩١م) ويعقوب مانتينوس J. Mantinus (١٥٣٩م)[١٦] بالإضافة إلى ترجمتين إنجليزيتين الأولى ترجمة إروين روزنتال Erwin J. Rosenthal (١٩٥٦م) الذي شغل بدراسة الجانب السياسي عند ابن رشد[١٧]. والترجمة الثانية قام بها رالف ليرنر R. Lerner (١٩٧٤م)[١٨]، وقد قمنا بترجمة جزء عن ترجمة ليرنر يرتبط بالمرأة في ملحق في نهاية هذه المقالة، في محاولة لاسترداد ما ضاع من إسهام ابن رشد في العربية وذلك نقلاً عن الترجمة الإنجليزية لترجمة ابن يهوذا العبرية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لماذا شرح أو لخص ابن وشد كتاب **الجمهورية** لأفلاطون وهو شارح أرسطو الأكبر؟ والإجابة المعروفة لأنه لم يعثر على كتاب أرسطو في السياسة فهو لم يُترجم إلى العربية ومن هنا استعاض عنه بتلخيص كتاب أفلاطون. إلا أننا مع عدد من الباحثين نرى أن الفيلسوف العربي لم يتابع أفلاطون متابعة ناقل، أي لم يكتف

بعرض أفكاره والتعليق عليها وشرحها، بل إنه اتخذ فيما قدمه لنا من تلخيص موقفاً نقدياً. والحقيقة أن هذه المسألة غاية في الصعوبة والغموض بحيث لا نستطيع أن نجزم بما لأفلاطون وما لابن رشد من الشرح، أو أين ينتهي كلام أفلاطون وأين يبدأ شرح ورأي ابن رشد. فمن الصعب بيان رأي الفيلسوف الفقيه أو ما وافق عليه من أراء قدمها أفلاطون، وخاصة لأن التحقق من ذلك في قراءة مقارنة بين نص أفلاطون كما وصل إلينا في العصر الحالي في ترجمته الكاملة وما أورده ابن رشد في شرحه، لن تحسم المسألة، ذلك لأن نص أفلاطون لم يكن في يد ابن رشد بدقته الحالية. إن ما نتعامل معه في شرح ابن رشد ليس كتاب **الجمهورية** كاملا بل هو **تلخيص (جوامع) أفلاطون** التي قام بها جالينوس ومعنى هذا أن كثيراً من شروح ابن رشد هي تصحيح لجالينوس، ربما يكون الهدف منها توضيح فهمه الخاطىء لأفلاطون أكثر من كونها آراء مستقلة عن كليهما - نقصد أفلاطون وجالينوس - وخاصة بأبي الوليد ابن رشد. ومع هذا فإن علينا ان نفرق بين عنصرين في شرح ابن رشد هما: محتوى الشرح (الموضوع الذي يعرض له) وهو قضية المرأة وطبيعتها ومساواتها بالرجل ومنهجه العقلي في التعامل معه أو ما يطلق عليه البرهان، وتتضح استقلالية ابن رشد أكثر في هذا الجانب الأخير. وكما يتضح من الكلمات الأولى من كتابه فإن غرضه هو تلخيص الأقاويل البرهانية من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون في العلم السياسي وحذف ما فيها من أقاويل جدلية[١٩].

إن جهد ابن رشد هنا جهد إبداعي إلى حد ما، فهو يعمل لحسابه الخاص وليس لحساب أفلاطون فيما يقدمه من آراء. وقد اجتهد المترجم ليرنر في مقدمته فرّجح أن لفظ "قال" في شرح ابن رشد يرجع لأفلاطون، بينما لفظ "نقول" يرجع في مواضع كثيرة إلى ابن رشد نفسه. كما أنه يرى "أن استخدام "المدينة" مفردة عند ابن رشد يعني المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثالية، بينما استخدام "المدن" تعني المدن العينية في الواقع". أما جمال الدين العلوي فقد صنف شروح ابن رشد إلى صنفين:

الأول: "تتم فيه المصادقة على النص المختصر أو الملخص، وفي هذا الصنف تدخل المختصرات بجميع أنواعها."

والثاني: "يضم شروحاً نقدية تصحيحية وفي هذا الصنف يدخل **تلخيص الإيساغوجي وسياسة أفلاطون**"[٢٠]. ويفصِّل العلوي ذلك بقوله إن هذا التلخيص "كان مناسبة لوضع قول رشدي في السياسة يستلهم في الظاهر سياسة أفلاطون ولكنه يستلهم في العمق أصول أرسطو في الأخلاق والخطابة، فضلاً عن أنه أتى ليسد ثغرة في المتن الأرسطي الذي انتهى إلى ابن رشد"[٢١].

وإضافة إلى هذا الرأي فإننا نستشهد بما أوضحه ر.ج. موجلان في **مجلة العلم السياسي الأمريكية** (١٩٧٧) عن استقلالية ابن رشد الفكرية حيث يقول:

> إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفا في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام.

فقد وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه. ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك هو قبوله القول بشيوعية الملكية والأبناء والمساواة بين النساء والرجال ولعله كان يرى خلاف ذلك لو أمكنه الإطلاع على كتاب **السياسة** لأرسطو. ويجد ابن رشد أمثلة عديدة في زمانه ينطبق عليها ما يصف به أفلاطون المدن غير الفاضلة. هذا بالرغم من أنه يؤكد على ما لأهل المدينة الجماعية من خلاعة أكثر ما يؤكد على المراقبة التي يفرضونها من خلال المجلس الشعبي. ويتضح لنا من فحص ابن رشد لهذه المسائل أنه لم يكن مقلداً لأفلاطون ولا للسنة الإسلامية تقليدا أعمى بل كان مفكراً ذا أحكام مستقلة ونقدية[٢٢].

ونحن وإن كنا نختلف في بعض التفصيلات التي أوردها مولجان، فنحن نتفق مع موقفه إجمالا، وهو تميز ابن رشد واستقلاليته الفكرية سواء عن أفلاطون الذي يقوم بشرحه أو التقاليد السائدة التي يحيا في ظلها. ففي هذا العمل بالتحديد وفي موقفه من المرأة بصفة خاصة كان ابن رشد أكثر من مجرد شارح لأفلاطون وهذا لا يظهر هنا في المجال الفلسفي فقط بل يبدو بصورة جلية فيما اجتهد فيه من أحكام في كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (والذي يُختلف في كونه لابن رشد الفيلسوف أم لجده الفقيه، والغالب أنه من عمل فيلسوفنا ابن رشد بالإطلاع على كتابات جده) - ويعرض فيه لآراء مختلف المذاهب الفقهية ويأخذ منها ما يتفق مع العقل والواقع خاصة ما يساوي بين المرأة والرجل. وفي حالة عدم توفر اجتهادات من هذا النوع كان يقوم باجتهاداته الخاصة. ونستطيع أن نشير إلى بعض الأمثلة مثل: "أنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج"، "وأن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل"[٢٣]. وهناك مثالان هامان يرتبطان بشكل من الأشكال مع ما جاء في شرحه على كتاب **الجمهورية**:

الأول: أن تكون حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل وهذا يتفق مع تدليله في تلخيص كتاب أفلاطون في **السياسة** [**الجمهورية**] على مساواة المرأة من طبقة الحراس [الحفظة] في نفس المهام مع الرجل.

الثاني: أنه يجوز للمرأة الإمامة في الصلاة حتى بين الرجال. فليس ما يمنع عند فيلسوفنا من تولي المرأة المهام العليا كالرئاسة مثلاً أو أن تكون فيلسوفة وحاكمة. وإذا طبقنا هذا المبدأ في المجال الديني، أي صلاحية قيادة وإمامة المرأة فإن فقيهنا لا يمانع من إمامتها في الصلاة[٢٤].

وتصل اجتهادات فيلسوفنا الفقيه إلى مداها في إعطاء الحرية للمرأة في كتاب "أمهات الأولاد" من **بداية المجتهد** وأصول هذا الباب النظر في هل تباع أم الولد أم لا وإن كانت لا تباع فمتى تكون أم ولد وبماذا تكون أم ولد ولا يبقى فيها لسيدها من أحكام العبودية ومتى تكون حرة؟

"أما المسألة الأولى فإن العلماء اختلفوا فيها، سلفهم وخلفهم، فالثابت" - كما يخبرنا ابن رشد - "عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع وإنها حرة من رأس مال سيدها..." ويضيف

أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها في حال حملها فإذا كان ذلك وجب ان يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل ومما اعتمده الجمهور في هذا الباب من الأثر ما روي عنه [النبي] عليه السلام أنه قال في مارية سريته لما ولدت إبراهيم: اعتقها ولدها ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال إنما امرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات.

ويستشهد بذلك، وإن كان كلا الحديثين كما يذكر لا يثبت عند أهل الحديث، ويضيف :

وربما قالوا إنها قد وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد بها وكونه منها وحكوا هذا التعليل عن عمر رضي الله عنه حين رأى أن لا يبعن فقال "خالطت لحومنا لحومهن ودماؤنا دماءهن". ويرى ابن رشد في الإجابة عن متى تكون أم ولد، فرأى تكون أم ولد في جميع الأحوال إذ كان ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده.

هذه تفاصيل رأي ابن رشد مما يوضح شدة حرصه على تقصي الآراء المختلفة في موقف المرأة من أمهات الأولاد للتأكيد على حريتها وحقها في الانعتاق ومبررات هذا فيما يتعلق بالإماء والجواري وهو فيما يتعلق بالحرائر أوجب.

ومن الممكن في هذا المقام أن نتبين نوعاً من الصلة بين الغاية من **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** - بصرف النظر عن الفرعيات الفقهية - وبين كتبه في العلم المدني الثلاثة وهي: تلخيصه لكتاب **السياسة** وشرحه على **الأخلاق** النيقوماخية لأرسطو وتلخيص **الخطابة**. فالغاية من هذه الأعمال الثلاثة تحقيق شروط المدينة الفاضلة واكتساب الفضائل والوصول إلى السعادة. وهو نفس ما نجده في ختام كتابه **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. يقول:

وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره وفي هذا الجنس تدخل العبادات... ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها "العفة" ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور.. ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية.. ومن السنن المهمة في حيز الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن هو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف... إلخ.[٢٥]

إن موقف ابن رشد من المرأة كما يظهر في شرحه على أفلاطون هو (في كثير من الأحيان وليس دائما) تعبير عن أرائه الحقيقية وينطلق من تحليله لوضعية المرأة في مجتمعه، "فالشروح كانت في العديد من الحالات، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة".[٢٦] وهذا ما يتضح في سياق شرحه **للسياسة** فهو بعد أن يذكر ما قال أفلاطون، أو أقره أفلاطون، نجده يستخدم عبارة "ونقول" للدلالة (في الغالب) عن موقفه الخاص الذي يعرضه علينا في نهاية القسم الأول من شرحه على أفلاطون، مما جعل أحد الباحثين يرى أن ابن رشد كان الفيلسوف العربي الأول والوحيد الذي أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل للحياة الاجتماعية. وكان فيلسوفاً جريئا في طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان إلى نوع واحد[٢٧].

يقول ابن رشد بالمساواة بين الرجل والمرأة ويؤكد على أنها لا تختلف عنه من حيث الطبيعة ومن حيث إمكانياتها وقدرتها على العمل، وأنها تصلح لنفس الأعمال التي يقوم بها وأنه إذا كان يتفوق عليها في بعض الأعمال فهي أيضاً تتفوق عليه في أعمال أخرى، وإن هذا نتيجة لتعودهم على ممارسة هذه الأعمال أكثر من الأخرى لا لطبيعة خاصة في كل منهما. يقول:

> إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما يُظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال ويؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت [الطبيعة] التي من نوع واحد [تتوجه] لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها.[٢٨]

يرى ابن رشد أن النساء تشارك الرجال في الصناعات سوى أنهن أضعف في بعضها وأفضل في غيرها.

يخبرنا فيلسوفنا برأيه، وهو رأي هام ينبغي علينا الوقوف أمامه والتأكيد عليه، فإذا لم تكن هناك فروق بين الرجل والمرأة وأنه لا اختلاف بين طبيعة كل منهما وأن الخلاف بينهما في بعض القدرات هو خلاف في الدرجة وليس اختلافا في النوع فليس هناك ما يمنع أن يكون بين النساء فلاسفة ورؤساء. وهذا الرأي من الفيلسوف الفقيه المسلم هام للغاية فقد أجاز إمامة المرأة للصلاة(كما سبق ذكره). وهو يؤكد هنا عدم استحالة أن تصل إلى أعلى طبقة في العقل والحكمة وهي طبقة الرؤساء الفلاسفة أو الفلاسفة الرؤساء طالما نشأت على الخصال الحميدة الرفيعة. وهذا الرأي هو تطوير وبرهنة لما جاء في كتاب **الجمهورية** لأفلاطون

من قدرة المرأة على أن تكون مساوية للرجل في طبقة الحراس [الطبقة الثانية في جمهوريته] وطالما في إمكان المرأة القيام بهذه الوظيفة الهامة أي وظيفة الحفظة (الحراس) كما يستدل على ذلك من عالم المملكة الحيوانية. "فإناث الكلاب تقوم بنفس المهمة في الحراسة مثل ذكورها" فإذا كانت المساواة موجودة بين الرجل والمرأة في مجال الحياة العادية في الحرف والصنايع، وأنهن يجدن نفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، وتتساوى المرأة مع الرجل في مهمة حماية المدينة حيث يقدم لنا ابن رشد أمثلة من واقع المرأة العربية التي تقوم بالحرب والدفاع عن الحدود؛ فمن هنا "لها [كما يقول في **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**] مثل ما للرجال من نصيب في الغنائم "(كما سبق ذكره). والنتيجة التي يتوصل إليها الفيلسوف بناء على كل ما سبق أنه ليس من المستحيل أن تكون المرأة في رتبة الرؤساء والفلاسفة.

فمحدودية عمل المرأة واقتصارها على وظائف دون أخرى ليس نتيجة لكونها لا تصلح لهذه الوظائف، لكنه نتيجة لأنها لم تُعط الفرصة للقيام بما يقوم به الرجل من وظائف. وهذا الموقف لا يعيب المرأة فقط بل والرجل أيضاً. فما حدث هو أن طاقة المجتمع أصبحت معطلة حيث لا يستفيد من النساء اللواتي أصبحن نتيجة لذلك محاصرات في حرف ووظائف محدودة وصرن عالة على المجتمع . دعنا نتابع تحليل ابن رشد لوضعية المرأة وسبب تدني مكانتها يقول:

> إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن [فيها] سوى للنسل ، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن ، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن [الأخرى]. وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأت [هن] أيا من الأعمال الضرورية، سوى بعض الأعمال القليلة - مثل الغزل والنسيج - التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك - وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب وما تبقى- من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.(٢٩)

ويكشف تحليل ابن رشد السابق عن كونه مفكراً في علم الاقتصاد السياسي، كما يقول فردريك نيفونر :

> إن كون النساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف عدد الرجال فإن عملهن لا يمثل إلا جزءاً ضئيلا

من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة. ذلك بسبب أنهن لم يهيأن للأعمال الضرورية، مثل الأعمال التي يقوم بها الرجال، وهي الأعمال التي تتوفر عن طريقها الثروة بهذه المدن فما يقمن به هو أعمال غير ضرورية كالغزل والحياكة، وهي ليست سوى أعمال بديلة لما يستطعن القيام به من أعمال أخرى لم يتح لهن المجتمع القيام بها.(٣٠)

وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب **الجمهورية** وآراءه في **بداية المجتهد** يعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا مجالاً هاماً أغفلته كثيراً في الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التي لها أهميتها الكبيرة، وكشف عن حقيقة مساواة طبيعة المرأة وطبيعة الرجل وقدرتها على القيام بنفس ما يقوم به من أعمال، وإن عدم إتاحة الفرصة لها للقيام بهذا الدور هو سبب وجودها في مكانة أقل من مكانة الرجل. وعلينا وعلى المجتمع رفع هذا الظلم عنها، فهي قادرة ليس فقط على القيام بوظائفها الطبيعية أو على بعض ما سمح لها المجتمع القيام به من أعمال بل أن طبيعتها وإمكانياتها يمكن أن تجعل منها قمة المجتمع الإنساني بأن تكون حاكمة ومفكرة، رئيسة وفيلسوفة. فهل يمكن متابعة تيار التفكير العقلاني البرهاني في قضية المرأة الذي أسسه ابن رشد والعمل على استمراره في حياتنا المعاصرة؟

من خلال هذه الآراء الأولية قصدنا إثارة قضية المرأة لدى ابن رشد، وربما تثار بحثا وتدقيقا في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية.

هوامش

١- ظلت الدراسات المختلفة حول ابن رشد تدور في نطاق موقفه من العلاقة بين الشريعة والحكمة، ونظرية الحقيقتين، ومفهوم العقل والعقلانية. وقليلا ما تناول الباحثون القضايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند الفيلسوف، ومن هنا فالحديث عن قضية المرأة من الموضوعات التي نادراً ما توقفنا أمامها بالبحث.

٢- هذا هو موقف الباحث الامريكي لورانس بيرمان في عدة دراسات قدمها عن ابن رشد. وقد ناقشنا هذا الزعم في دراستنا: "الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد"، مجلة **القاهرة**، العدد ١٥٠ (مايو ١٩٩٥): ص ٨٢- ٨٨.

٣- راجع رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٧)، ص ١٦٩- ١٧١.

٤- فقد تناول هذه المسألة كل من عبد الكريم خليفة ،"أدب ابن رشد"، (المجلد الأول، البحث الأول، ص٢١-٢٣). وفاروق العمر، "ابن رشد الفيلسوف المجدد"، (المجلد الثاني، البحث الخامس، ص١٣-١٥)، ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"، (الذي أقامته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في الجزائر في نوفمبر ١٩٧٨) في مجلدين، (أبحاث مجمعة بالإستنسل).

٥- نشير في هذا السياق إلى دراسات كل من: ماجد فخري، "فلسفة ابن رشد الأخلاقية"،

"أعمال مهرجان ابن رشد"، المجلد الثاني، البحث الثالث، ص١-٢.

علي زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٤٢٧- ٤٧٣.

ألكسندر اغناتكو، **بحثاً عن السعادة : الأفكار الاجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الأسلامية**، فصل بعنوان "ابن رشد والعودة إلى المدينة الفاضلة"، (موسكو: دار التقدم، ١٩٩٠)، ص ١٦٧- ٢٠١.

٦- راجع الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٠) وسهيل فاشا "الفارابي والمدينة الفاضلة"، **المورد** (العراقية)، المجلد الرابع، العدد الثالث، (خريف ١٩٧٥ [عدد خاص عن الفارابي])، ص ٢٨٠.

٧- عبد الرحمن بدوي، "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية"، في **أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥)، ص ٢١.

٨- اهتم أفلاطون اهتماما كبيرا بالمرأة وقد قدمت عدة دراسات في العربية عن هذا الموضوع نشير إلى بعضها مثل : دراسة إمام عبد الفتاح إمام، **أفلاطون والمرأة** (الرسالة الخامسة والسبعون من **حوليات كلية الآداب**، جامعة الكويت، ١٩٩٢) والتي يناقش فيها هل كان أفلاطون نصيرا للمرأة ؟ وذلك في بابين : الأول يدور حول المرأة في المجتمع اليوناني والثاني دراسة في أفكار أفلاطون عن المرأة في ثلاثة فصول : المرأة في محاورة **الجمهورية** (وهو ما شرحه ابن رشد) والمرأة في محاورة **القوانين** حيث يتخلى أفلاطون عن أفكاره في شيوعية المال والنساء وترتد المرأة ثانية لوظيفتها في المجتمع القديم وهو أن تكون ربة منزل وأخيرا يناقش قضية الحب الأفلاطوني. وقد سبق أن درس ناجي التكريتي نفس هذه القضية تحت عنوان "المرأة في فلسفة أفلاطون"، **آفاق عربية**، العدد الأول (يناير ١٩٨٩)، ص ٧٦-٨٧. والمثير حقا للاستفهام أن أياً من هاتين الدراستين لم يتوقف صاحبها أمام أفكار أفلاطون حول المرأة لدى الفلاسفة العرب المسلمين أو موقف هؤلاء من المرأة.

٩- العامري، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، تحقيق أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠). "قال أفلاطون ونقول في باب الزواج أن ينظر إلى طبع الرجل وطبع المرأة فلا يجمع بين مؤتلفين في الطبع ولهذا نقول أنه يجب أن يكون نساء الحفظة [طبقة الحراس في الجمهورية] على طبع الحفظة ونساء أهل الحكمة [الحكام] على طبع أهل الحكمة"، ص ٣٤٥.

١٠- **المرجع السابق**، ص ٣٧٠.

١١- **المرجع السابق**، ص ٢٧٤ و١٧٥. وأنظر عن الإطار الديني للعامري الذي يقدم من خلاله تصوره للمرأة ، **المرجع السابق**، ص ٣٧٠-٣٧٥.

١٢- راجع موقف الغزالي في **إحياء علوم الدين**، "كتاب آداب النكاح "(القاهرة: دار الفكر [وعنها نسخة مصورة بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٩٨٦])، المجلد الثاني، ص ٢٤ وما بعدها.

١٣- نشير في هذا الخصوص إلى بعض المحاولات الفردية التي يبذلها الباحثون العرب لاسترداد النص الرشدي سواء الأعمال التي فقد أصلها العربي ولم يعد منها سوى الترجمات،

أو تلك النصوص العربية التي وصلتنا في حروف عبرية. ونذكر في هذا الخصوص محاولات أحمد شحلان الذي قدم لنا وصف وإثارة المشكلات المتعلقة بالنسخة العبرية من **تلخيص كتاب النفس لأرسطو** لابن رشد في **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٦٦- ١٠٨. وهذا النص مكتوب أصلا بالعربية، لكن بحروف عبرية. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه ألفرد ل. عبري ومراجعة محسن مهدي، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ١٩٩٤. وكذلك محاولة الدكتور عبد المجيد الغنوشي في تونس الذي يعكف على نقل الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد إلى العربية. وهي محاولات نتمنى أن تتسع وتنجح في أيجاد حركة قوية لإعطاء حق المواطنة للنصوص العربية المفقودة.

١٤- حسن حنفي، "ابن رشد شارحاً أرسطو" في كتاب **دراسات إسلامية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص ٢٠١-٢٧٢.

١٥- لمزيد من المعلومات عن شموئيل بن يهوذا المرسيلي ويوسف كاسبي أنظر الملف الذي نشرناه بمجلة **القاهرة** عن ابن رشد خاصة ترجمتنا لدراسة بيرمان عن أثر شرح ابن رشد **للأخلاق النيقوماخية** على الأدب العبري في العصر الوسيط: لورانس بيرمان "تأثير ابن رشد في الأدب العبري"، **مجلة القاهرة**، العدد ١٥٠ (مايو ١٩٩٥)، ص ٥٨- ٨١.

١٦- عن الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد أنظر ما قدمه الأب جورج شحاتة قنواتي عن مؤلفات ابن رشد. ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"،(الجزائر، ١٩٧٨)، ص ٢٦٣ وما بعدها.

١٧- نشر إروين روزنتال تلخيص ابن رشد لكتاب **السياسة** لأفلاطون

E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* (1956, 1966; Cambridge: Cambridge Unversity Press, 1969.)

وقد كتب قبل ذلك عن "مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد" ونشرها في **حولية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية** (الإنجليزية)، المجلد ١٥، العدد الثاني (١٩٥٣): ص ٢٤٦-٢٧٨. كما كتب عن آراء ابن رشد السياسية في **مجلة البينة** ، العدد الأول (١٩٧٢): ص ٩٤- ١٠٣.

١٨- والترجمة الثانية هي ترجمة رالف ليرنر مع مقدمة وملاحظات، وهي الترجمة التي سنعتمد عليها في بحثنا الحالي:

Ralph Lerner, trans., *Averroes on Plato's "Republic"* (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

١٩- "لقد رفض ابن رشد - بناء على إعلانه الالتزام بالأقاويل البرهانية دون الجدلية - شرح الكتاب الأول وبعض ما ورد في الكتاب الثاني وكثير من أجزاء الكتب الأخرى مختتما بإلغاء الكتاب العاشر من **الجمهورية** من شرحه على اعتبار أنه ليس مهما في هذا العلم." راجع جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٧.

٢٠- **المرجع السابق**، ص ١٦٨.

٢١- **السابق**، ص ١٧٢ - ١٧٣.

٢٢- ر. ج. مولجان في **مجلة العلم السياسي الامريكية** (يونية ١٩٧٧) تعقيباً على ترجمة ليرنر لتلخيص ابن رشد لكتاب **الجمهورية** ونقلنا هذا الاستشهاد من بحث فردريك نيفونر.F Niewohner "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ترجمة مقداد منسية،"أعمال ندوة ابن رشد"، (التي أقيمت في تونس في مارس، ١٩٩٥)، ص ٢.

٢٣- ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،(قم [إيران]: منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٦ هـ، في جزءين)، الاقتباسات على التوالي: الجزء الثاني، ص ١١، ص ٤٠٩-٤١٠.

٢٤- **المرجع السابق**، الجزء الأول، ص ٤٠٩، كما يقول:

> اختلفوا في إمامة المرأة فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال واختلفوا في إمامتها النساء فأجاز ذلك الشافعي ومنع ذلك مالك وشذ أبو ثور والطبري فأجاز إمامتها على الأطلاق ... وأجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات في المرتبة في الصلاة مع أنه أيضا نقل ذلك عن بعض الصور الأولى ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رواه أبو داود من حديث أم ورقة أن رسول الله (ص) كان يزورها في بيتها وجعل لها مؤذناً يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. (ص ١٤٨-١٤٩)

٢٥- **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص ٣٨٩-٣٩٠.

٢٦- ألكسندر اغناتكو، "بحثا عن السعادة"، ص ١٦٩.

٢٧- **المرجع السابق**، ص ١١٩- ٢٠٠.

٢٨- .Ralph Lerner, trans. *Averroës on Plato's "Republic,"* pp. 57-58. وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (بداية الفقرة الثالثة)، وأنظر أيضا ترجمة مقداد منسية لبحث فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص ٤-٥.

٢٩- Ralph Lerner, trans. *Averroës on Plato's "Republic,"* p. 59. وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (نهاية الفقرة الثالثة).

٣٠- فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص ٥-٦.

ملحق

من تلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية لأفلاطون[١]

(ترجمة أحمد عبد الحليم عطية)

... وبعد استكماله العبارة المتعلقة بأنواع الفضائل التي تكون في هذه المدينة يعود أدراجه إلى ما تبقى من الأمور التي تخص الحراس، وبصفة خاصة البحث المتعلق بكيفية الجماع، وتربية الأولاد وطريقة إنجابهم.

نقول: إنه من الواضح إذا أردنا لطبائع هؤلاء الحراس أن تصان من خلال النسل - أي أن ينجبوا في الغالبية أشباههم - فهذا لا يحدث بمعاشرة أية امرأة كيفما اتفق الأمر، بل [الأحرى] أن يعاشروا [فقط] نساء يشبهونهم في الطبيعة، نساء ترين على شيء من هذه الدربة. وهذا ملزم لا بالنسبة للحراس فقط بل بالنسبة لكل فئة من المواطنين جميعهم. ومن ثم فذلك [موضوع] صالح للبحث فيما إذا كان يوجد بين النساء طبائع تشبه طبائع كل فئة من فئات المواطنين - وبخاصة الحراس - أو أن طبائع النساء تختلف عن طبائع الرجال. إذا كانت الحالة هي الأولى، ففيما يخص أنشطة المدينة يكون للنساء نفس مكانة الرجال في هذه الفئات، بحيث يوجد بينهن المحاربات والفلاسفة والحكام وما إلى ذلك. ولكن إن لم تكن الحالة كذلك فالنساء إذن يصلحن فقط في المدينة للأنشطة التي لا يصلح لها الرجال بوجه عام من مثل قولنا التربية، والإنجاب، وما شابه ذلك .

ونقول إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما يُظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال ويؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت [الطبيعة] التي من نوع واحد [تتوجه] لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. وبالتالي فمن الواجب أن تسلم إليهن الأنشطة الأقل تعقيدا. وهذا يتجلى بوضوح تام من خلال البحث. نرى النساء يشاركن فنونا مع الرجال عدا أنهن أضعف فيها، رغم أن معظم النساء قد يكن في فن من الفنون أكثر سعيا من الرجال كالنسيج والحياكة و[فنون] أخرى مثلها. أما فيما يتعلق بمشاركتهن في فن الحرب وما شابه ذلك، فألا يتضح ذلك من سكان الصحارى و"مدينة النساء" (داغودة)[٢]. وبالمثل، أيضا، بما أن بعض النساء

يتحلين بالنقاء والخصال الحميدة، فليس من المستحيل أن توجد من بينهن فلاسفة وحكام. وكما أنه كان يُعتقد أن هذه الفئة نادرة بين النساء فقد استبعدت بعض الشرائع النساء من أن يكن كاهنات - بمعنى الكهانة العليا .وبعض الشرائع [الأخرى]، مع أنها لا تستبعد وجود هذا بينهن، تمنع ذلك. وهذا يتضح تماما من دراسة الحيوانات - بمعنى أنه من الملائم أن يكون هناك حراس من الإناث. وهذا يحيل إلى الحيوانات التي قارنا بها الحارس فيما سبق. ونرى هذا في أنثى الكلاب التي تحرس ما يحرسه الذكور وتهاجم الضباع مثلما يفعل الذكور، غير أنها أضعف في هذا. وهذا ما يفسر أن الطبيعة أحيانا، ولكن في حالات نادرة، وهبت الذكر أداة، ليست من نصيب الأنثى، ليحارب بها [كما هو الحال مع الخنزير البري] ولكن ما دامت أدوات القتال لدى تلك الحيوانات التي تعتاد على ممارسة القتال مشتركة في معظم الحالات بين الذكر والأنثى، فإنها [أي الطبيعة] تقصد للأنثى أيضا أن تمارس هذا النشاط. إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن [فيها] سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن [الأخرى]. وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأت[هن] أيا من الأعمال الضرورية(٣)، سوى بعض الأعمال القليلة - مثل الغزل والنسيج - التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك - وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب وما تبقى - من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.

قال : إنهن لا يلبسن [رداء] عندما يمارسن التدريبات الرياضية مع الرجال حيث أنهن يتجردن من [كل شيء عدا] الفضيلة. وعندما اتضح [له] أن النساء يقمن بالحراسة مثلما يفعل الرجال، وأن أولئك الحراس الإناث يسكن مع الرجال في نفس المكان - فلا أحد من هؤلاء الحراس الفضلاء في هذه المدينة ينفرد بمسكن يعتزل [به] - وأن عليهم أن يتناولوا الوجبات معا، قال إن الضرورة بلا شك ستجعلهن [أي النساء] يشتهين الجماع، غير أنه يجب ألا يسمح لهن به متى شئن ومع من أردن، لأننا نريد أن يكون هذا النشاط إنسانيا بينهم وألا يتسم جماعهم بصفة عرضية. سيكون تنظيم نسلهم أفضل ما يمكن أن يكون بالنظر إلى وضعهم كحراس، ولكن في أوقات محددة ومع أفراد محددين ذوي صفات محددة. وهذا شيء يعم في الأعراف والشرائع الأخرى، رغم ما يبدو في أن الملتزمين بهذه الشرائع يختلفون فيما بينهم في صرامة العبارات. ونلخص هنا ما يؤكده أفلاطون حول هذه الأشياء.

نقول : أما بالنسبة للزمن الذي يمارس فيه الحراس الجماع فإنه يرى أن تحديده يتركز على المحافظة على نوعهم. وهكذا أيضا الزيادة والنقصان في [تكرار] الجماع : هذا يختلف طبقا لحدوث الحروب وأشياء أخرى تحتاج ازدياد الجماع أو نقصانه. أما بالنسبة لأي فرد في هذه المدينة يجب أن يجامع أي فرد آخر، [فلا بد أن يكونوا] من [الأفراد] الذين يشبهون بعضهم البعض بهدف الحفاظ على الطبائع الحسنة في ذريتهم . فعندما يريد الفرد أن يربي كلاب الصيد أو الطيور الجارحة فإنه يحرص على أن يقرن الطبائع الممتازة بالطبيعة الممتازة

كيما تكون الذرية بنفس هذه السمة. يجب العناية كل العناية بهذا الأمر في هذه المدينة. وهذا بالضبط هو السبب في أنه لا يسمح في هذه المدينة لأي فرد كائنا من كان أن يجامع في أي سن يرغب فيه بهدف الإنجاب، ولكن [فقط] خلال سنوات الفتوة، وهي -كما يقول أفلاطون - من العشرين إلى الثلاثين عند النساء، ومن الثلاثين إلي الخامسة والخمسين عند الرجال. أما بالنسبة للترتيب الذي يرى أنه من المناسب أن ينظم معاشرة الحراس وإنجابهم أولادا فهو أن تكون النساء مشاعا بين الرجال. فلا تعيش امرأة واحدة بمفردها مع رجل واحد كما هو الحال في تلك المدن، وأن يكون أولادهم مشاعا أيضا. أما فيما يتعلق بجماعة النساء فهذه هي سمتها : أن تقيم النساء مع كل الرجال ولكن دون أن يسمح لهم بالجماع. وعندما يرى الحكام أن الضرورة تستلزم الإنجاب يأمرون بإقامة حفلات لزفاف العرسان والعرائس في المدينة، فينحرون الذبائح ويقدمون العطايا، ويؤدون الصلوات إلى الرب (سبحانه!) أن ينعم عليهم، ثم يأمرون بإنشاد قصيدة يناسب نظمها وأبياتها حفلات الزفاف. وبوجه عام يغتنمون اجتماعات المواطنين [كمناسبات] لهذه الحشود. ثم بعد ذلك يتجمع الرجال والنساء معا، فيقومون [أي الحكام]، وهم يتلاعبون في دهاء في سحب القرعة، بسحب القرعة بينهم على النساء. وهكذا فا[الرجال] يعتقدون أن النساء مشاع لهم [جميعهم]. غير أن حقيقة القرعة تخص ما سيولد من الأنواع المتجانسة، أي أن النوع الرفيع من النساء يخصص للنوع الرفيع من الرجال والوضيع للوضيع، دون أن يعي أي من المواطنين بهذا الإجراء عدا السادة (يقول جالينوس أن [له] كتابا حول هذا النوع من سحب القرعة يسمى اليانصيب الخادع) .وباتباع هذا المسلك يجتمع شيئان مفيدان : الأول ما يعتقدون أنه يخص مجتمع النساء ؛ والثاني الحفاظ على الطبيعة الحسنة في النسل. وما يمكن تخيله بالنسبة لواحدة من هذه الفئات يمكن أيضا تخيله في عدة جوانب أخرى.

قال : ثم بعد ذلك تفصل النساء عن الرجال ويقمن مع أخواتهن من الحوامل حتى موعد الوضع. وعندما يضعن مواليدهن يكون لزاما عليهن ألا يرين أولادهن ؛ وتنقل الذرية من واحدة إلى أخرى أو إلى مربيات ومرضعات إذا كانت الأمهات شحيحات اللبن. وقد فعل هذا لكي يروا أنهم أنجبوا أولادهم على المشاع فيعتقد كل منهم أن ذرية كل أفراد تلك الفئة هم أولاده، وكذلك يعتقد كل الأولاد بأن جميع هؤلاء الآباء هم آباؤهم. وكل هذا من أجل الحب. ومادام الأمركذلك فلا يوجد في هذه المدينة أقارب غير الآباء والأجداد الأبناء والبنات والإخوة والأخوات. وهذه المدينة بها مراتب : فالولد مرتبة معترف بها والوالد مرتبة معترف بها ومثلها مرتبة الأجداد ؛ فينشأ الأولاد على مدح كل الآباء بالطريقة التي يبجل بها الآباء [عادة]، ويحيط الآباء كل الأولاد بالحب الذي [عادة] يحاط بها الأولاد. وذلك هو السبب الذي يجعل الجماع لايتم في هذه المدينة إلا بين الإخوة والأخوات. غير أن الجماع بين الآباء والأبناء محظور حيث أنهم [أي الأولاد] أدنى [مرتبة]، كذلك جماع الأبناء والآباء طالما أنهم [أي الآباء] أعلى [مرتبة]. وهذا كذلك لئلا يمتزج الاحترام الأبوي بالازدراء المصاحب للجماع، وألا يختلط الحب البنوي بالرغبة [الجنسية]. فما أن تقوض احترام الأبناء للآباء انهارت المدينة بالضرورة. وتؤثر هذه العلة في جميع الشرائع حتى لو اختلفت فيما بينها في تحديد هذا، و[حتى لو] كانت نواميسها كذلك غير متطابقة فيما بينها. والسن أحد الشروط المسنونة فيما يخص الجماع. وإذا سمح للفرد الذي جاوز سن الجماع [بمعنى السن المنصوص عليه للإنجاب] بأن يمارس الجماع من أجل إخراج [المني] الفضلة [من جسده] - طالما أن

إخراج هذه الفضلات هو من الضرورات الحقة - فثم مجال للبحث هنا. يسمح أفلاطون بهذا شريطة ألا يرى لهم ذرية [حية] في المدينة. غير أن هذا [الجماع] يجب أن يتحدد طبقا لما يضمن الحفاظ على الصحة. من الواضح أن حفلات الزفاف هذه ستتكرر فيما بينهم طبقا للحاجة في الإنجاب - أي كثيرا أو نادرا - طالما يراد لهذه المدينة أن تكون ذات حجم ثابت للأبد .وذلك يترتب أيضا على عدد النساء اللواتي سيحملن عند كل زيجة. وقد اختلط الأمر على جالينوس نتيجة جهله غرض أفلاطون عندما حاول أن يفهم من أفلاطون هل يجب أن تتكرر هذه الزيجات أم لا(٤). لأنه إذا لم تتكرر يظل كل رجل واحد مع امرأة معينة ؛ وبالتالي يبطل مجتمع النساء وينتفي الحب المتبادل. فكل واحد سيميل إلى جلب الأشياء الطيبة لقرينه أكثر من ميله إلى فعل هذا بالنسبة للآخرين ؛ وستتحول إلى [مدينة] عائلات لا مدينة متوحدة. هذا واضح لمن تدرب على هذا العلم. والأمر كذلك فإنه من الأبعد احتمالا عن هذا أن يسمح للفرد أن يقطن بيتا مستقلا حيث لا أحد في هذه المدينة يمتلك شيئا خاصا به. ولكن الوضع في جماعتهم مثل وضع جماعة أعضاء الجسد .فلا يجب على الرجل الجماع مع النساء إلا أثناء هذه الزيجات ولهذا القدر من الزمن الذي يعرف أن المرأة قابلة أن تخصب. هذا إذن ما يؤكده أفلاطون فيما يتعلق بشيوع النساء والأولاد..

ثم بعد هذا يأخذ على عاتقه تقديم البرهان على ضرورة هذه الجماعات. فيبدأ بقوله : على من يحكم هذه المدينة أن يهدف في حكمه إلى الخير الأعظم للمدينة كما يتحتم عليه أن يزيل الشر الأعظم عنها. وليس ثمة في حكم المدينة شر أفدح من ذلك الحكم الذي يحول مدينة واحدة إلي عدة مدن، تماما مثلما لا يوجد خير أسمى في المدن من ذلك الذي يربطها سويا ويجعلها واحدة. ومادام الأمر كذلك يتضح أن المشاركة في المزايا والمضار سيؤدي بهم إلى الارتباط بالمدينة ومصادقتها . وهذا لأن المواطنين إذا عاشوا عاشوا معا وإذا قتلوا قتلوا معا. أفراحهم وأتراحهم في هذا واحدة. إن تفريق المواطنين وانتزاع الواحد من أقرانه في مثل هذه الأمور يربكهم ويدمر تجمعهم. وهذا عندما يفرح بعضهم ويحزن الآخرون، وقد يصل الأمر في بعض الأحيان إلى الحد أن يتشفى البعض في أحزان الآخرين .ولهذا السبب يقال أن اقتراب الناس بعضهم من بعض ميزة. على العموم، لا يوجد شيء أكثر إثارة للشر والاضطراب في المدينة من قول مواطنيها عن شيء معين "هذا لي وهذا ليس لي" .أما المدن التي يكون فيها ما للفرد مثل ما للجماعة [ككل] وما يقع له قريب مما يقع للكل، فتلك هي المدينة المترابطة والمتوافقة معا والطبيعية .لأن حالة التجمع بين أجزاء تلك المدن والمدن هي مثل حالة التجمع بين أعضاء جسد الحيوان وباقي الجسد فيما يتعلق بالألم واللذة .فالجسد كله يتألم لإصابة إصبع واحد فقط لدرجة أن هذا الألم يعم الجسد كله ويقول المرء أنه يشعر بالوهن .ونفس الوضع بالنسبة للمسرات والمتع. وكل هذا كما حددنا وطالما أن المدن التي نرغب الفضيلة لتجمعها يجب أن تكون من هذا النوع، فإنه يتضح أن هذا التجمع من الأولاد والنساء الذي تحدثنا عنه هو من ألزم ضروريات الأشياء. حيث لن يكون في إمكان أي من هؤلاء الحراس أن يشير إلى آخر بوصفه إما غريب عنه أو قريب منه. بل كل فرد ممن يقابل سيعده إما والده أو جده أو أمه أو جدته أو أخاه أو أخته أو ابنه أو ابنته. ومن ثم، كما قلنا، سيعاملون الآباء، خجولين أمامهم محترمين إياهم، كما شرعت النواميس العامة. هذا هو الخير الأعظم للمدينة - بمعنى أنه في الأفراح والملمات ستكون أجزاؤه بالنسبة لكليته مثل حالة أعضاء الجسد الواحد بالنسبة للجسد. إن مشاع الأولاد والنساء مثل حالة مشاع

الملكية. ولهذا السبب قلنا أنه لا يليق أن يمتلك أي واحد منهم مسكنا خاصا به أو أي شيء يجعله ينعزل عن الآخرين، بحيث يسكن أحدهم في منزله دون الآخرين بقدر ما في استطاعته أن يفعل هذا، ويفعل الآخرون مثلما يفعل. ومن الأحرى إذن ألا يكون له ولد من صلبه، أو امرأة ملك يديه حيث أن شروره الخاصة ومفاسده الخاصة ستنتقل، لأنها كما قلنا [تكون] السبب في استشراء الشرور التي تصيب الآخرين. هذا هو سبب النزاعات التي تحدث بين مواطني هذه المدينة حول المال والأولاد والنساء. ومن المسلم به إن كانت كل الأشياء في هذه المدينة مطابقة لهذا سينزع الحقد والكراهية منهم وكذلك الفقر والشرور الأخرى الموجودة في تلك المدن. ومن ثم لم يحتاجوا [مواطنو هذه المدينة] إلى فرض غرامات على انتزاع الملكية أو السرقة، أو أشياء أخرى مماثلة كما يحدث في تلك المدن. على العكس فإن هؤلاء الناس في قمة السمو والسعادة. إنهم حقا سعداء. فلا يحيق بهم أي شر من الشرور التي تحيق بمواطني تلك المدن. كل هذا واضح تمام الوضوح لمن درس تلك التجمعات.

هوامش عن المترجم (ليرنر)

١- Ralph Lerner, *Averroës on Plato's Republic*, trans. with introduction and notes (Ithaca: Cornell University Press, 1974), pp. 57-65.

ولمقارنة هذا النص مع نص أفلاطون يمكن مراجعة **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٣٣٤-٣٦٥.

٢- هذه المدينة هي "مدينة النساء" الشهيرة التي كان سكانها يشبهون الجلالقة في كل صفاتهم. يقول الإدريسي في **نزهة**، مخطوط رقم ٢٢٢١ ص ٣٤٤(آ) بالمكتبة الوطنية بباريس، إنها جزيرة في المحيط الأطلنطي يمكن الوصول إليها من مدينة داغودة (أو غيرها من المدن).

٣- ضرورية هنا تتعارض مع الأعمال النبيلة.

٤- تتضح استقلالية ابن رشد في تعليقاته وتصحيحاته لكثير مما جاء في النص العربي لسياسة أفلاطون المعروف بالجمهورية والذي نقل عن جوامع أفلاطون لجالنيوس وابن رشد يصوب جالنيوس ويصحح من فهمه الخاطيء لأغراض أفلاطون كما لا يقبل من اراء أفلاطون إلا كل ما هو برهاني كما يتضح في هذه الفقرة.

ابن رشد : شهادة من مقصورة المتفرجين

محمد عفيفي مطر

لم يكن المراهق الريفي يعلم، وهو يخطو إلى مطالع شبابه الفقير القلق متهوسا بالشعر ومعمار الكلام الجميل، وتأخذ موسيقى التراكيب اللغوية في شعر محمود حسن اسماعيل ونثر مصطفى صادق الرافعي بمجامع قلبه وتعيد ترتيب وتنظيم المدركات والأهواء والطموحات على سلم أنغام كونية تنتسب إليها وتتقوم بها قراءاته العشوائية وأحلامه التي تتجذر شيئا فشيئا في جمر الفطام عن مناهج المدرسة، وإذ ينضم إليهما شاعر مفكر مناضل هو محمد إقبال، لا يسعه عالمه الضيق، ولا تسعفه إمكانات محيطه البائس، فيتجول طول النهار على شطوط الترع وبين الغيطان، صارخا بما يحفظ من شعر، قارئا منغّما متهجِّدا بما يقع بين يديه من سطور، لم يكن يعلم هذا المراهق الريفي أن لحظة من لحظات الزلزال الروحي قد ألقت بين يديه بكتاب قديم مهلهل، سوف يعصف به ويفتح أمامه باب الفطام عن كل ما قرأ ووعى، ويرمي بين جوانحه بجمرة متوقدة يصدق عليها قول صاحبها "إحراق واحتراق... تلك كانت حياتي". كان الكتاب هو **نيتشه** لؤلفه - وأستاذي فيما بعد - عبد الرحمن بدوي. يزأر الفتى الريفي زئير الأسد الجريح ويعوي عواء الذئب:

"أجل! إني لأعلم مَنْ أنا ومن أين نشأت:
أنا كاللهيب النَهِم،
أحترق وآكل نفسي.
نورٌ كلُّ ما أمسكه،
ورمادٌ كل ما أتركه،
أجل! إني لهيب حقا."

ثم يأخذه الوجد وينفجر بالدمع والطموحات المجهولة وهو يردد النشيد الكوني مسحورا بما في سطوره من إشارات غامضة لدقات ساعة الحياة:

الدقة الأولى!
أيها الإنسان انتبه!
الثانية!
ماذا يقول منتصف الليل العميق؟

الثالثة!
"لقد نمت، لقد نمت - ،
الرابعة!
وهأنذا أستيقظ من حلم عميق: -
الخامسة!
إن العالم لعميق،
السادسة
وإنه لأعمق مما ظن النهار.
السابعة!
عميق في ألمه - ،
الثامنة!
وسروره - أشد عمقا من ألمه:
التاسعة!
فالألم يقول: افْنَ وغادر الحياة!
العاشرة!
بينما كل سرور يريد الخلود - ،
الحادية عشرة!
- يريد الخلود، الخلود العميق."
الثانية عشرة!
...!

كانت حياة نيتشه وتجربته الروحية والفكرية، بكل آلامها واحتراقاتها، في خضم عصره وبلاده، وكانت كلمات إرادة القوة ونبالة الدم والعوْد الأبدي وأخلاق السادة والعبيد والتبشير بالإنسان الأعلى ومفاهيم الموسيقى والتراجيديا وتحطيم الأصنام والجنون.. إلخ. كانت كلها تدوِّم وتشتعل وتعصف بالفتى الريفي المهلهل الرث عصفا غامضا وتطوح به في المساحة الرمادية بين الوضوح المضيء والغموض المعتم، وحينما تسلم كتب المناهج الدراسية في سنة التوجيهية ومنها مقررات الفلسفة والمنطق وعلم النفس لإبراهيم بيومي مدكور وأبو العلا عفيفي وأحمد فؤاد الأهواني، أحس أنه كبر عشرات السنين، وبدأ يعرف الخطوات الأولى على طريق لا نهاية لها، وأحس أنه مطالب بتطبيق الدرس الأعمق في حياة الفلاحين: البدء من نقطة الصفر، لا ثمرة بغير أوان، لا معرفة لكتاب إلا "من الجلدة للجلدة"، ولكن الاختصار المميت للخطى والتجربة الدامية في الانقطاع عن الدراسة المنهجية المنظمة في الجامعة للعمل في أكثر المهن مشقة وتعاسة وقتئذ، مدرسا بالمدارس الابتدائية في براري ومستنقعات وقرى وكفور وعزب إحدى المحافظات البعيدة التي كانت تنقطع عن الحياة والعالم حينما تهطل حفنة من المطر، احتبسا الشاب المشتعل في غرف وعشش وجحور رطبة معتمة، لا يذكر في قلب الفاقة غير هوسه بالشعر والفلسفة، ولا يذكر كم مرة قرأ أخطر الكتب على حياته الروحية والعقلية بقية عمره، كتاب الحوارات الأربعة لأفلاطون، التي اختارها وترجمها زكي نجيب محمود، وهي تستعرض حياة سقراط ومحاكمته ودفاعه الفذ

ونهايته المأسوية، كم مرة انتشى بالذكاء والسخرية وتوليد الأفكار وإفحام الخصوم وإرباكهم، كم مرة زُلزِل كيانُه لمشاهد القوة الأخلاقية والشجاعة النبيلة في مواجهة الغوغاء والقضاة والطغمة المتآمرة!

وبإرادة وعزم متوقدين كان يعود للدراسة من جديد ليلتحق بقسم الفلسفة في آداب عين شمس، ليرى ويسمع عبد الرحمن بدوي وعبد الهادي أبو ريدة ويوسف مراد ومصطفى زيور وفؤاد زكريا وأحمد أبو زيد وآخرين في جامعات مصر، بلحمهم ودمهم وحضورهم الباهر العذب، فانفتح الباب واسعا على الفكر الفلسفي، مذاهب ومدارس وتيارات ومفكرين، من أقدم آثار الحكمة الشرقية واليونانية حتى المعاصرين الأحياء في أرجاء العالم، في تلاطم العقول وصدام الثقافات وتلاقحها وانتقالات الأسئلة الكبرى الخالدة بين أمواج الإجابات المؤقتة المتحولة عبر التاريخ، والطالب العاشق لا ينسى لحظة واحدة أنه قد نذر نفسه للشعر ولشغفه الحماسي المهيمن بالفلسفة، وليس هنا مكان لاستعراض القراءات الواسعة وآثارها العقلية والروحية وتأثيراتها على تجربته الشعرية، إن هي إلا إلماحة خاطفة يقدم بها حيثياته لاستحقاق الشهادة حول ابن رشد، كقاريء، ومن مقصورة المتفرجين.

• الميراث - التراث:

ما من شك في أن الناظر إلى ما أنجزته الأمم والشعوب في ماضيها الموغل في القدم من علوم وأفكار وعقائد وآداب وفنون وخبرات عملية متراكمة، سوف يهوله المنجز ويرتد بصره عاجزا عن الإحاطة بأقل القليل، ولا قدرة لأحد على الاستيعاب إلا الجزئيات أو فروع يتخصص بالبحث فيها متخصص هنا أو هناك، وأعتقد أن ما أنجزته البشرية كلها إنما هو كتلة هائلة من المعارف التي تعد ميراثاً عاما للإنسان حيثما كان وفي كل زمان، مع التراكم الدائم والتضخم غير المنقطع لهذا الميراث منذ استقامت قامة الحيوان الناطق حتى زماننا وزمان مَنْ يجيء من بعدُ من أمم وشعوب وأفراد، وكل ميراث هو توتر عنيف بين فعلين دائبين هما فعل الموت وفعل الحياة، اللذين لا يكفان عن عَرض مشاهدهما في التاريخ ، من أدنى مستويات الكائنات وحيدة الخلية إلى أعلى مستويات العلم والفكر والإبداع الثقافي والمعمار الحضاري العام، وفي لحظات الموت الذي يلحق بعنصر من عناصر هذا الميراث، بزوال وظيفته التاريخية ومحتواه المعرفي العقلي وقيمته العملية، لأي سبب من الأسباب، فإنه ينتقل إلى مكانه في مسرد ما يموت في التاريخ من هذا الميراث وفي لائحة ما تخطته الأمم والشعوب في حركة تقدمها أو أطوار تغيرها أو أدوار كدحها وانقلاباتها، أما ما يبقى حيا ويشكل الكتلة المرجعية الدالة التي تعطي للحياة معناها ونظامها وقيمتها عند شعب أو أمة أو جماعة أو معمار نسقيٍّ لحضارة ما، فهو ما أصطلح على تسميته بالتراث، والموت والحياة هنا ليسا فعلين ميكانيكيين آليين، كما أن عناصر الميراث ليست قطع غيار تستهلك وتُستبعد بإطلاق، بل هي مخزون الذاكرة التاريخية وقد تُستدعى للدخول في نسيج المرجعية الحية - التراث إذا كان من الممكن أو من الضروري أن تسهم في التكوين الحي بعد إسقاط تاريخيتها أو محتواها المعرفي الميت أو سياقاتها وأنساقها المتَخَطّاة، وهكذا، ميراث يتضخّم ويتراكم بفعل الموت ومرور الزمن، وتراث حي تمارس الجماعة البشرية على أساسه حياتها ونظمها وتقيم علاقات القيم بعضها ببعض وتحدد هويتها وسماتها وغاياتها العليا

ومصالحها ومكانتها بين غيرها من الجماعات، كما أن ذلك كله يرتبط ارتباطا عميقا وغامضا بمفاهيم كبرى للكرامة والجدارة والتميز والتفوق، سواء تضخمت هذه المفاهيم حتى حدود العنصرية أو عبادة الذات العرقية والحضارية والإيمان بالقوة وقهر الآخر، أو ظلت في حدود العدالة والحرية والتعدد والتبادل السمح أخذا وعطاء وتأثرا وتأثيرا، أو انحدرت حتى تبلغ حدود الدونية والانحطاط والأفول والتقديس العصابي الأعمى للميراث والإفقار والعجز والتفكك للتراث وتساقط عناصره الحية، وهذه المفاهيم الكبرى التي أشير إليها هي ما أسميه "السياقات الحضارية" التي تكشف عن الحيوية أو تجليات الهزائم، عن حركة الإنجاز أو اتجاه السهم في اندفاعات الصراعات الثقافية والحضارية بين الأمم والشعوب، وهي أيضا ما أفهم في ضوئه معنى أن يضمحل أو يتبدد ويفنى إنجازٌ ما لمفكر أو فيلسوف أو حركة عقلية ومذهبية داخل الثقافة الأم لهذا الإنجاز وفي أرضه الأصلية التي نبت فيها وتكون واكتمل، بينما يملك حيوية أو تأثيرا بالغا في دفع مسار الحركة الفكرية في أرض أخرى أو بين جماعات مخالفة أو معادية؛ إنه العنصر الفكري أو العقلي أو الفلسفي الواحد الذي يغدو ميراثا ميتا خارج التاريخ الحي عند جماعة، بينما يصير هو ذاته تراثا حيا عند جماعة أخرى، والذي يحدد معايير الصواب والخطأ ومدى قدرة العنصر الثقافي على الإبداع والإنتاج والتجدد والتجديد والفعالية هو السياق الحضاري العام لا القيمة المجردة خارج السياق ولا الوظيفة والدلالة المطلقة خارج التاريخ، فكيف - إذن - وعلى ضوء ما تقدم تُقرأ موجات الحركة الثقافية في تعاملاتها مع الميراث والتراث؟

• مدٌ وجَزْرٌ.. والأرض لا تتزحزح والبحر لا يمتلىء:

المتابع المدقق لموجات الظاهرة الثقافية في تاريخيتها وفي تاريخنا المعاصر مجبر على إبداء الدهشة والعجب إزاء علاقة هذه الظاهرة الثقافية وموجاتها بالسلطة السياسية الحاكمة وموازين القوى الاجتماعية، وهي علاقة مذهلة في تكرار الأخطاء دون اعتبار، وفي المراوحة عند نقطة لا تعدوها إلى إحداث تراكم يمكن البناء عليه، ولأربعين عاما وأنا أتابع ما يجرى من حوارات كبرى ومشاكل ثقافية ومواسم احتفاءات واحتفالات بظواهر أو حركات أو أشخاص أو نظريات متصارعة في ميادين الفكر والنظر والتفلسف وتقليب المواريث والتراثات القديمة والجديدة - حسب الطاقة والإمكانات الذاتية بكل ما يعتورها من نقص أو ضعف أو محدودية - ولأربعين عاما وأنا في حال من الدهشة والعجب والحيرة، مثل كل من يجلسون في مقصورة المتفرجين - وأكاد أقول لنفسي ولغيري: قل لي في أي مكان تضع نفسك من الآلة الجهنمية للسلطة السياسية التي احتكرت حق الحياة.. أقل لك من أنت. وقل لي إلى أي مدى تسهم في تأسيس الاستقلال النسبي للظاهرة الثقافية كقوة أخرى تقف في وجه التواطؤ الذليل أو التبرير المنافق أو التجارة المدفوعة الثمن أو الغفلة المجانية بإشعال المعارك في غير زمانها ومكانها.. أقل لك من أنت.. أما الصواب والخطأ وحيوية الحوار والتأسيس للتجديد أو إزاحة الميت إلى مخزون الميراث ودفع الدم والجمر إلى عروق التراث الحي.. فإنني أرى أن الاستقلال النسبي للظاهرة الثقافية - محتوى ووظيفةً ومؤسسات - هو الكفيل بتحقيق ذلك الجدل الخلاق الذي لم يحدث حتى الآن، خلاف ذلك فإننا نرى تقاليد

الحرب الباردة التي ترعاها كل سلطة سياسية، على صعيد الثقافة، لدمجها وابتلاعها ضمن البرنامج السياسي والإيديولوجيا الحاكمة المتحكمة، سواء كانت يمينية أو يسارية أو من هواة الترقيع والتلفيق وضرب القوى بعضها ببعض، ما جعل الثقافة برنامجا دعويا دعائيا، غوغائيا مزيفا، انتهازيا منافقا، مضادا للعلم ونزاهة التفلسف وبناء المناهج، من ثم فإن الظاهرة الثقافية تنساق لخدمة غايات مؤقتة زائلة بزوال السياسي المؤقت، وتدور وجودا وعدما في فلك الطغيان السياسي. إننا نذكر ونتذكر الكتابات والأبحاث في المواريث والتراثات العقائدية والفكرية والفلسفية في ظل تغيرات التكتيك السياسي، وهي الدراسات التي لم تترك وراءها تأسيسا أو تراكما أو ساحة من الجدل الحي الذي يتخطى ذاته أو راهنيته إلى تيار فعال مستمر، فسادت الساحات موجات متلاحقة يُفني بعضها بعضا حسبما ينقلب خطاب السلطة أو علاقة المثقفين بالسلطة:

بندلي جوزي وحسين مروة، اليمين واليسار في الإسلام، الإسلام والاشتراكية، الحضور الخاص لأبي ذر الغفاري، ثورات الزنج والقرامطة والبابكية الخُرمّية، المعتزلة والعقلانية والتأويل، الحسين ومقاتل الطالبيين والحركات السرية والفرق، عرض التصوف والشطحات ودراما قتل الشهداء من أصحاب الانتقاض على ما هو سائد ورائج، الثابت والمتحول، هجائيات الجمود والسنن وازدراء فكر وفكرة الجماعة، ابن خلدون وتاريخية النظم والعمران، ميراث الشعوبية والزندقة والإلحاد، ابن تيمية وتراث الجهاد، الجن والعلاج بالعفاريت ومواريث عذاب القبر والشجاع الأقرع، المثالية والمادية في الإسلام، كتابات التكفير والمفاصلة، التفسير العلمي للقرآن، الوضعية المنطقية، إلخ.. إلخ.. إلخ.

وقد كانت منهجية الانحياز المعاصر لأجزاء ونتف وجذاذات وشظايا من الميراث والتراث تكشف بوضوح عن انحياز إيديولوجي تكتيكي يعزل وينتقي بقصد التضخيم والإسقاط والإعلاء، أو يقتطع بقصد الإدانة والازدراء، مدمرا السياقات الحاكمة والمضيئة لقيمة ومعنى ووظيفة وأثر هذه الشظايا والنتف المنتقاة، فلا علم ولا تأسيس، بل هي أسلحة وأسلحة مضادة في معارك سرعان ما ينقشع غبارها عن جثث المتقاتلين وصدأ الأسلحة وتلطيخ الجميع بمهانة العجز أمام رسوخ الكابوس في الجمهوريات الملكية الشعبية المستبدة الديمقراطية العشائرية القبلية المستنيرة.. وإلى آخر ما شئت من أسماء وصفات.

لقد كان من أعجب الأمور أن يحاول الخلفاء العباسيون توحيد الرأي والفكر والمعتقد بقوة الدولة وسياط الشرطة الغلاظ وممارسات التعذيب البشع والسجون الهمجية، ومقاود الحديد وخلع الأعضاء، ناشرين قضاتهم ليحاكموا الضمائر ويفتشوا العقول، بالقرب من كل ذلك يتكيء الفيلسوف العقلاني المستنير أبو يعقوب الكندي ليكتب بضمير نائم ودم بارد إلى الخليفة المعتصم: "توقِّياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوَّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطَنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاعَ العامة الكل، الشاملة لهم، ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسُدُف سُجوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية - التي قصروا عَن نيلها وكانوا في الأطراف الشاسعة - لموضع الأعداء الحربية الواترة، ذَبّاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عُدَماءُ الدين. لأن من تَجرَ بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له." وإذا قرأنا الفتوى الفقهية ضد ابن رشد أو فَتوى ابن الصلاح ضد

السهروردي أو الفتاوي المعاصرة التي يطلقها لك فريق ليلطخ بها شرف وضمير ونزاهة الخصوم وعقائدهم ومواقفهم، وجدنا أن العلة وراء هذا التناطح المهلك للثقافة والمدمر لاستقلاليتها النسبية هي العلاقة بين المثقف والسلطة، تماهياً أو وظيفة أو ارتزاقا أو استعداء يستقوي به طرف ضد طرف أو استمرارا لمعارك الثأر والاجتثاث للخصوم الإيديولوجيين، فما الذي جاء بك يا ابن رشد إلى هذا المعترك الموبوء في زماننا؟

• لحظات ودلالات:

لعلنا مضطرون إلى أن نضرب صفحا عن مسيرة الفلسفة الإسلامية حتى أفولها بحلول أزمنة الانحطاط والغزو المتواتر وطغيان الاستبداد والهزيمة والدونية التي مازلنا نتخبط فيها حتى الآن، وعن الظرف التاريخي والسياسي والثقافي الذي آذن بعَودة النشاط الفلسفي، حتى نلقي بنظرة إلى حضور ابن رشد حضورا ثقافيا عاما تنشغل به الحياة الثقافية ويغدو محورا للنقاش والجدل و "التوظيف" السياسي المباشر في إطار حركة عامة ذات بُعدٍ تاريخي ودلالة اجتماعية عامة. كانت لحظة الحضور الأولى في أول هذا القرن حينما نشر فرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢) في مجلة الجامعة التي أنشأها بالإسكندرية في مارس ١٨٩٩ لتكون القوة الضاربة في يد دعاة النهضة والانفتاح والتبني الكامل للحضارة والثقافة كما هي في أوروبا لحل مشكلات الأقليات الدينية والعرقية في الشرق العربي الإسلامي واعتماد العقل والعقلانية لفصل الدين عن الدولة أي العلمانية بالمفهوم الأوروبي، وقد نشر فرح أنطون في عدد **الجامعة** ١٩٠٢/٦/٢٠ عرضا وتلخيصا عن كتاب إرنست رينان **ابن رشد والرشدية** قام حولهما جدل واسع بين محمد عبده وفرح أنطون تجسيدا لتيارين ثقافيين هما التيار الإصلاحي الديني الإسلامي ذو المنزع التحديثي والجذور المحافظة في مواجهة الجمود والانغلاق والتواكل من ناحية، وبين التيار التغريبي الشامي المسيحي الداعي إلى التسامح التنويري وحرية الفكر وفصل الدين عن الدولة وتأسيس المجتمع المدني والحكومة المدنية من ناحية أخرى. كان ابن رشد هو المناسبة والباعث على الحوار والجدل بينهما، وقد تميز الحوار بالجرأة والجذرية الصريحة إلا أن ما لجأ إليه المتحاوران من عقد مقارنات تاريخية بين علاقة المسيحية والإسلام بحرية الفكر أو اضطهاد المفكرين والفلاسفة أو حركات التعصب والحروب الدينية قد أفضى إلى مماحكات طائفية مثيرة وتراشقات كاشفة عن حقيقة ما هو مسكوت عنه وقابع في نوايا وضمير المتحاورين. لم يكن ابن رشد في هذا الحوار إلا قناعا يقال من ورائه وباستخدامه ما ليس ممكنا في ظروف المواجهة ضد المستعمر البريطاني بعد الجرح البليغ لضمير وكرامة الأمة بالهزيمة العرابية والاحتلال، لم يكن ممكنا فتح ثغرة في جدار المقاومة الوطنية والإيديولوجيا الشعبية التي استقطبت جماهير الأمة وأكثرية مفكريها وسياسييها إلا بالالتفاف والمناورة بسلاح ينتمي - على الأقل - لتراث وإيديولوجيا الأكثرية، ومن ثم فقد كان الاجتزاء الانتقائي لجانب من فلسفة وإنجاز ابن رشد، هو جانب التوفيق والدفاع عن وحدة الحقيقة والتلاحم العميق بين الحكمة والشريعة، حتى يتم الاستنتاج بأن التبشير بالعقلانية والقيم الأوروبية في السياسة وتنظيم المجتمع والدولة على أساس مدني عقلاني لا علاقة له بالدين وتمجيد التقدم العلمي والصناعي والدعوة إلى تبني نظمها وضرورة إزاحة

الماضي بكل ما فيه، لا يضر الدين في شيء، لم يكن التبشير بذلك ممكنا إلا باستخدام ابن رشد جزئيا باعتباره "من أهل الدار"، والعجيب أن جميع المبشرين بهذه الرؤيا منذ محمد على وفي ظل الاحتلال والغزو المتدافع والحصار والنهب المنظم والتجزئة واقتطاع الأرض حتى الآن لا يسألون أنفسهم مرة واحدة عما إذا كانت هذه الرؤيا ممكنة مع غياب واستحالة شروطها أم لا. أما اللحظة الثانية لظهور ابن رشد فقد كانت أكثر تكاملا وأوفى بعرض فلسفته وإنجازه الفكري، ولكنها أخذت اتجاه الدفاع القوي المفصل عن ابن رشد في إطار الماضي وضمن مجرى انتقال ابن رشد إلى أوروبا وإسهامه الظافر في تكوين فلسفة عصر النهضة وهزيمة الكهنوت وتجذير النقد كسلاح في يد الطلائع الفكرية التي عبرت بأوروبا من ظلمات العصور الوسطى وسلطة الطغيان الكنسي إلى فضاء الحرية والنهضة منذ القرن الثالث عشر، كان كتاب محمود قاسم **الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد** دفاعا مجيدا من وجهة نظر إسلامية خالصة ضد افتراء الفقهاء واتهامهم إياه بالكفر والإلحاد، وذلك بعرض منظم لفلسفة ابن رشد ونظريته في التأويل في إطار عصره بهدف رفع الخلاف بين المسلمين والقضاء على أسباب الفرقة بينهم بأن برهن لهم "بمختف الأدلة على أن دين الإسلام هو دين العقل الذي لا تقتضي طبيعة روحه أي خلاف في العقائد، تلك العقائد الواضحة التي لا يعجز العامي عن فهمها، والتي يستطيع العلم أن يجد لها من البراهين العقلية ما يزيدها وضوحا وبداهة" ويقدم محمود قاسم عرضا مفصلا لفكر ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة، وبواعث البرهنة على العقائد، وقضايا البرهنة على وجود الله والوحدانية والذات والصفات وعلاقة العلم والإنسان بقضايا الخلق، وبعث الرسل، والقضاء والقدر، والعدل والجور، والبعث. وقدم دفاعا آخر عن ابن رشد في غاية الدقة والنصاعة ضد الأساطير والمغالطات والتشويهات التي تعرض لها ابن رشد في أوروبا بسبب اتخاذه أداة في الصراع بين الكهنوت والمفكرين الأحرار، وبسبب الإسقاطات غير البريئة من الجهل أو التحامل أو الكذب والعداوات الدينية والسياسية، وبسبب نقائص التعصب وازدراء الآخر والعنصرية الحضارية التي حدت بمن نهبوا فلسفته وأقاموا عليها مكانتهم الفلسفية والعقائدية أن ينكروا اتّباعهم له أو تلمذتهم على مناهجه في استخلاص وتطويع وتعديل وإكمال فلسفة أرسطو حسب مقتضيات العقل ومنهج البرهان. لقد كان هذا الكتاب لمحمود قاسم وتحقيقه لكتاب **مناهج الأدلة في عقائد الملة** وفصوله المتعددة في كتبه المختلفة تستجيب لحاجتين غالبتين، إحداهما ما هو معتاد في دروس الفلسفة الإسلامية في الجامعة، والأخرى هي الاسهام بدور فلسفي في موجة ثقافية انشغلت كثيرا بالدفاع عن دور العرب في تاريخ الحضارة العالمية وإنجازهم المتميز في فروع العلم وعبقريتهم في علوم الفلك والرياضة والكيمياء والطب وعلوم البحار..إلخ.، وذلك في فترة الصحوة القومية العامة واستنفار قوى الأمة للنهضة والوقوف في وجه أعدائها العنصريين الذين يتهمون العرب بالقصور والعجز العنصري عن الإبداع، ويتهمون الحضارة العربية الإسلامية بالتطفل والتعيش على إنجاز الآخرين. وكان من الكتابات الشائعة ذات المذاق الحماسي والنشوة الانفعالية ما يُعَنْوَنُ غالبا ب "أثر العرب على" أو "دور العرب في" ثم تُستكمل العناوين بمختلف حقول المعرفة والعلم والفن والإبداع، وكأن الخلاصة كلها تريد أن تغرس اليقين بأننا "بشر أيضا" ومثل غيرنا من شعوب الأرض نملك حق الانتساب إلى جنس الحيوان الناطق، ولم يكن من غاية الكتابة في هذه الموضوعات ولا من إمكاناتها أن تنسج تأسيسا أو استئنافا للتأسيس لحركة ثقافية تتمحور حول إشكاليات أو أسئلة جذرية

عامة أو مشروع نهضوي ممكن تتجذر شروطه في إمكانات الواقع الحي، بما هو وكما هو.

أما اللحظة الثالثة لحضور ابن رشد، فقد كانت لحظة مغربية على وجه الخصوص، وليس معنى ذلك أن النشاط الفلسفي العام وضمنه ما يتعلق بابن رشد قليل أو بلا أهمية في مصر أو لبنان، ففيهما نشاط واسع متنوع، ولكن النشاط الفلسفي في مصر يتميز بالكثرة المشتتة والغرق في المدرسية التقليدية وأداء "الواجب" بحدوده الوظيفية الباردة، وانعدام الاتجاهات الكبرى ذات الشخصية الواضحة المتماسكة، كتابات موضوعية وموضوعات جزئية وانقطاع عن الجدل الفكري وعن حوار الواقع الراهن، والثرثرة فيما لا طائل من ورائه، ثرثرة أكل الدهر عليها وشرب، باستثناءات قليلة على رأسها حسن حنفي، أما النشاط اللبناني فهو خفيف سريع التحول والتبني لآخر صيحة، مشغول بالنقل، سريع التقلب بين المناهج غير متميز في الدراسات التطبيقية، ذكي التمويه في إخفاء النوايا والمسكوت عنه، له من شطارة السوق قدرة كبيرة على الانتشار والتأثير، ولكن المدرسة المغربية منذ سنوات تعد الوريث الحقيقي للتقاليد الفلسفية الناضجة، تتمحور حول عدد من الإشكاليات المتقاربة وتقدم صفا متميزا من الدارسين يمثلون سلالة تتلمذ أجيالها على بعضها البعض في امتدادات متتابعة، ويكادون يستأنفون ما انقطع من تراث الحكمة في المغرب والأندلس، من المناضل الفذ علال الفاسي إلى محمد عزيز الحبابي وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد وقيدي وعبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت، وغيرهم من نقاد الأدب والمفكرين السياسيين والباحثين في التاريخ وعلوم الاجتماع الذين تسري في عملهم عصارة فلسفية قوية، وما من معضلة خاصة بالأحداث الثقافية العربية وجدل الأفكار إلا وانتظرتْ آراء ومواقف هذه الكوكبة المغربية اللامعة وترصَّدتْها، على الرغم من الصعوبات الخاصة بسيولة وغرابة الاشتقاقات الاصطلاحية ولغة التعبير الفلسفي والمرجعية التي تكاد تكون ذائبة في هموم وتيارات الحركة الثقافية والفلسفية في فرنسا على وجه الخصوص، ولابن رشد حضور شبه دائم، تحقيقا ونشرا ودراسة وإعادة قراءة لتراثه في ضوء المناهج الجديدة، واعتزازا خاصا بعبقريته كجزء من الاعتزاز بالدور المغربي الذي تجاهله ويتجاهله إخوانهم المشارقة، وبالإضافة إلى الصعوبات التي أشرت إليها، توجد معضلة كبرى تحول دون تحقيق الانطلاق الحر المبدع للثقافة العربية والمجتمع العربي، هي معضلة التجلي المتشابك لنمط واحد من الاستبداد والقمع وسيادة الرأي الواحد وجمود المنهجية المتسلطة التي لا تحاول مراجعة ذاتها بالنقد، نقد المنهج وأدواته، ونقد النتائج النهائية للتطبيقات، وبالأخص عندما بلغ منهج المادية التاريخية أقصى طاقاته في أن جميع الدراسات في المشرق والمغرب تنتهي إلى إعادة إنتاج المنهج كما هو، وكأن جميع التطبيقات ليست إلا إعادة البرهنة على علمية وشمولية وتقدمية المنهج، دون الانتقال خطوة واحدة ذات أهمية في أي اتجاه. وإعادة إنتاج المنهج وإنتاج البرهنة عليه تجعل السبيل أمامهما مغلقا على البحث عن الوقائع والأدلة والوثائق والمرجعيات التي تُنْتَقى وتُلَملَم وتصنف في تراتب وجودي وعلائقي يؤكد علمية وشمولية وتقدمية التفسير المسبق والتأويل الجاهز، وهذا نمط فريد من المثالية المفارقة المتعالية التي تطمس الاختلافات والجزئيات والنتوءات المتناقضة التي تستعصي على الاندراج في النسق أو في الهيكلية العامة للنظرية، بينما يتم الاعتماد على واقعية ووقائعية التاريخ في اللحظة ذاتها، وهكذا تصبح التحكمات النظرية الافتراضية في أول البحث هي ما يُقدم كنتيجة وخلاصة للبحث، وكأن المسألة كلها لعبة ذهنية من أجل القول

الفصل: حقا.. إن النظرية علمية صحيحة والمنهج علمي والتفسير والتأويل المتفق عليهما مسبقا هما الحق الصراح والعلم الذي لا علم سواه، ولا حل لهذه المعضلة - في رأي القارىء الضعيف من مقصورة المتفرجين - إلا بخطوة جريئة مبدعة على صعيد المنهج ذاته وعلى مستوى النظر إلى جميع أنواع القمع والاستبداد والاحتكار المتميز بالغطرسة والغرور وعبادة الذات ونفي الآخر وتدمير الحق المقدس في الرؤية والرأي والتساؤل والنقد للجميع، خصوصا والقارىء الضعيف إياه يرى ذلك وجها آخر من وجوه السلطة العربية التي وصلت إلى حدود احتكار حق الحياة. وهكذا لم يتحول ابن رشد - حتى على يد المدرسة المغربية في الفلسفة - إلى خيط تراثي يتجدد داخل نسيج فلسفي جديد وتأسيس نهضوي حقيقي يتخطى الانبهار بالمنهج إلى حيوية الفعل الفلسفي في واقع الحياة العربية المعاصرة.

وعلى الرغم مما أحدثته إعادة قراءة ابن رشد في المغرب من الإضاءة التاريخية والتفكيك المعرفي لتحديد تاريخيته وتحديد ما انتهى ومات من عناصر فلسفته وما يمكن إدماجه في التراث الحي المعاصر، إلا أن البحث ما يزال في بداياته، وهذا ينقلنا إلى استكمال هذه اللحظة المغربية إلى هامشها التعس الفقير على ساحة النشاط الفلسفي حول ابن رشد في مصر، وبالأخص في العقد الأخير:

لقد أريد استدعاء واسترجاع ابن رشد وفلسفته ليكون أحد الفرسان أو أهمهم في خضم معركة دموية لا علاقة له بها ولم يشترك في حياته فيما يشبهها، ولو كان حيا لترفع ونأى بنفسه عنها طاهر اليد عفيف القلم شريف الانتماء كما كان دائما، ولا ستنفره اشتغاله بالقضاء والحكم بين الناس بالعدل ليغسل يديه من دم المجزرة التي يراد له أن يكون شاهد الزور فيها.

إن تحديد السؤال الإشكالي وتحليله والنظر في منهجيات الأدلة المستخدمة في تقديم الإجابات المتصارعة هو من صميم ومضمون الحركة العلمية والفلسفية في أي عصر، والسؤال المحوري الذي نشأت من إجاباته المختلفة حركة التفلسف في تاريخ الإسلام ليس هو السؤال المعاصر ولا الإشكالية الراهنة، فبعد النظر فيما يثيره النص المقدس من اختلافات حول فهمه وتفسيره وتأويله، كانت مواجهة الثقافات والعقائد والحضارات السابقة على الإسلام وفي البلاد التي أصبحت موطنه ولغته لغة مواطنيه، بما وصلت إليه وبمحتواها المعرفي هي التي وضعت أسس الأسئلة أمام المفكرين الإسلاميين الذين خاضوا ملحمة الدفاع والتوضيح والتأويل بأنساق عقلية مختلفة هي مزيج انتقائي أو تلفيقي أو توفيقي. فالسؤال والمطلب الفكري المحوري هو التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة، فكانت أول محاولة هي محاولة المعتزلة للتوفيق بين الوحي والعقل ورأوا أنهما لا يتناقضان، فأرسوا منهجية التأويل دفاعا عن التوحيد والتنزيه المطلق، وقام الأشاعرة برأب الصدوع بين النقليين الملتزمين بظاهر الآيات وبين المعتزلة أهل التأويل العقلي، ووفق الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم بين تراث الفلسفة اليونانية، بمحتواها المعرفي وأنساقه المنطقية وبين الدين الإسلامي، واضطرهم ذلك إلى إدخال تعديلات وتوفيقات بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ليسبكوا من كل ذلك نسقا يمكن استخدامه في التوفيق والدفاع عن الدين، أما ابن رشد فقد قام بعمل فذ لا مثيل له ولا ينتسب إلا إليه، وهو الفقيه القاضي الذي سبكه الإسلام وشكله من ناحية، وهو عاشق الفلسفة المغرم بأرسطو الذي يرى فيه كمال الإنسان والعقل والعلم من ناحية أخرى، والذي أفزعه أشد الفزع أن يصل الانقسام والتشظي بين الفرق والمتكلمين والفلاسفة

إلى أن يشيع التكفير والتكفير المضاد، بما يعطل وينسف مقاصد الشريعة ويدمر وحدة الأمة ويشتت شمل الجماعة ويزيف فكرها وعقيدتها، فقام أولا بعمله الفذ في تحرير وضبط النسق الأرسطي، وتخليصه من تناقضات الشراح السابقين وأخطائهم وغموضهم، وقام ثانيا بالتوفيق بين أرسطو وبين الفلاسفة الإسلاميين بنقد وحذف ما اختلط في فلسفاتهم من عناصر أفلاطونية وأفلوطينية وغنوصية ونظريات غير برهانية كنظرية الفيض والكوزمولوجيا الميتافيزيقية المعقدة، وقام ثالثا بالتوفيق بين المتن الأرسطي المحرر المصحح وبين الشريعة، مع استكمال وتصحيح وإضافة ما يقتضيه الدفاع البرهاني عن الشريعة، فهي حق وداعية إلى النظر المؤدي إلى الحق، وقام ابن رشد بفك الاشتباك وتفكيك عناصر التناقض والتصادم في الخطاب الديني والفلسفي، بأن أرجع جميع الفرقاء إلى مشترك واحد هو الشريعة، وأوضح في كتبه الثلاثة المؤلفة: **فصل المقال**، **ومناهج الأدلة**، **وتهافت التهافت**، أن الخلاف حول هذا الأصل المشترك هو اختلاف في النظر ومنهج الخطاب، ومعظمه اختلاف في الألفاظ واختلاف بين أنواع المخاطَبين، ورسم حدود دوائر ثلاث لا يصح تخطيها بل حكم بكفر ذلك، تتراتب بالتجاور والعلو حسب درجات الفهم والعلم، لا تتقاطع ولا تشتبك: دائرة المشترك العام التي يلزمها التصديق الواجب على جميع المؤمنين، هي دائرة النص بما فيه كما هو فيه، الظاهر والباطن والمحكم والمتشابه والتمثيلي البلاغي والعقلي البرهاني، ولا يحق لمن هم في هذه الدائرة تأويل بأي حال، ودائرة أخرى هي دائرة المتكلمين الجدليين ولهم منهجهم الجدلي الذي حدده ابن رشد، والدائرة الثالثة هي دائرة الراسخين في العلم، وهم أصحاب البرهان والتأويل اليقيني، وحَرّم ابن رشد، بل وحكم بالكفر على من يوجه الخطاب من دائرة أعلى إلى من هم في دائرة أدنى، لما يحدثه ذلك من تدمير مقاصد الشريعة ومن إثارة الخلاف والفتنة وشيوع تهمة التكفير بغير مبرر أو علم، ووضع للترقي والارتفاع من دائرة أدنى إلى دائرة أعلى شروطا هي المعرفة بعلم من هم في الدائرة الأعلى وإتقان منهجهم..

ولا بد من التأكيد على أن ابن رشد لم ينكر نصا ولا حكما ولا أصلا واحدا من الأصول، وكل نقاشه كان في المناهج فحسب.. لقد أطلت فيما هو معروف لأوضح أنه لا علاقة لابن رشد بما يُتَوَهَّمُ أنه صراع معاصر بين الحكمة والشريعة أو بين النقل والعقل أو معركة العقلانية والتنوير ضد نصيين أو أصوليين كما يقال في الخطاب السياسي المعاصر، وأن السؤال الإشكالي المعاصر لا علاقة له ولا استئناف فيه للصراعات بين النقل والنقليين والمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، وكل من يحاول تصوير المسألة المعاصرة بأنها كذلك إنما يرتكب إثما من آثام الكذب أو الدجل أو النفاق أو الارتزاق أو البحث عن دور، حتى لو كان ثمن هذا الإثم أن تجري الدماء أنهارا، كما أن الاستدعاء والاستنجاد بابن رشد أو غيره في إطار الماضي بمحتواه التاريخي والمعرفي الذي انتهى ومات وأصبح جزءا في تاريخ الموروث لا عنصرا حيا في نسيج التراث الحي - إنما هو استدعاء واستخدام كاريكاتوري هازل وهزيل، فلم يعد مكان في دنيا العلم والفلسفة في زماننا للاسطقسات الأربعة البسيطة في علم الطبيعة، ولا نظريات الطبائع الأربع والأخلاط الأربعة في علوم الطب، ولا العقول المفارقة وعقول الأفلاك ونظريات الاتصال بالعقل الفعال ولا موضوعات العقل والنفس، كل ذلك استقل عن الفلسفة وأصبح علوما وتخصصات دقيقة بالمئات، ولقد جرى في الدنيا صراع جبار حول مفهوم العقل منذ لوك وهيوم وكانط، ووجد في الدنيا بيكون ولافوازييه ونيوتن واينشتين وفرويد وكونت وماركس واللسانيات والسيميوطيقا وشتروس وفوكو ومناهج بلا حصر.. إلخ..إلخ..إلخ.

لعل السؤال الإشكالي المحوري يتمحور حول معترك آخر لا فائدة من ابن رشد - كما هو وكما يتم تسويقه - في تقديم إجابة أو نجدة أحد، هو معترك الأسئلة الجذرية حول شرعية السلطة العربية والإسلامية وهي غالبة متغلِّبة مغتصبة لكل حق، وشرعية التعدد وتداول السلطة وهي كذب وزيف وقهر، وحق المعرفة ومؤسساتُ الإعلام والتعليم تتغوَّط في عقول الأمة ووجدانها بخلاصة استهلاكها البشع وتبعيتها الذليلة، وحق الأمة في ثرواتها وهي نهب مباح وعدل ضائع وسفاهة تترك أمثال ابن رشد في عته وجنون، وحق الأمة في الكرامة وأرضها وإرادتها موطىء أحذية العدو والصديق وإنسانيتها مغتصبة وشعوبها مجوعة ذاهلة، والسؤال عن بقاء ما هو قائم والأمة لم تجن من ورائه إلا الذل والعجز ومضاعفة الانحطاط، وإلخ..إلخ.. فأين يولِّي ابن رشد وجهه والمناهج المستخدمة في الحوار منهجان لا غير: واحد هو السفسطة المزهوةُ بذاتها، المتنفِّجَةُ على الأشهاد بكبرياء التماثيل، المثرثرةُ بجذاذات من قشور المعرفة التي تتقممها من مزابل الدنيا، لا تنتج إلا الهذر والنفاق والبلاهة، ولا أثر لها إلا رسوخ الكابوس المهيمن، ومنهج آخر هو الفعّال وهو الحقيقة الوحيدة الدائمة: القمع ووحشية التعذيب وضراوة امتهان الآدمية وتربية كوادر العنف والعنف المضاد تحت السياط وآله التهذيب الجهنمية وإلخ..إلخ..إلخ.

فلماذا ترويعُ ابن رشد بجلْبه إلى هذه المباءة؟!

إذا أُريدَ أن يكون حضور ابن رشد مواصلة للدفاع عن تراث الأمة الحي ومغالبةً لليأس وشعورا بالمسؤلية الجادة أمام من سيرثون الأرض من أجيال الأمة التي لا بد ستولد من هذا الركام والرماد، فإنني أشير إلى دراسة خطيرة في نتائجها وفيما تطرحه وتقترحه على القابضين على جمر المعرفة، هي دراسة المأسوف على شبابه وعلمه المرحوم جمال الدين العلوي، أحد أفراد الكوكبة اللامعة في التفلسف المغربي، فقد كان عاشقا عجيبا من عشاق ابن رشد، وأصدر كتابا بعنوان **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** والدراسة قراءة متمهلة شديدة التدقيق في مؤلفات ابن رشد المنشورة ومقارنتها بدقة وحرص وذكاء مع بعضها أولا، ومع المخطوطات غير المحققة وغير المنشورة في جميع مظانّها الممكنة بين مدريد وغرناطة وباريس وميونيخ وبرلين ليكشف أن مشروع ابن رشد قد تمت صياغته عبر مراحل وتطورات ومواقف وانقلابات متعددة في حياته الفكرية الممتدة، أخذ يعيد فيها النظر، يصحح ويحذف ويراجع ويعدل، بما يجعل الاعتماد على ما هو منشور فحسب يوقع الدارسين في أخطاء وأوهام وتناقضات، وذلك لأن ابن رشد نفسه قد صرح بالتخلي عن بعض ما جاء في العديد من كتبه ومعارضته، وأن الاعتماد على ما هو منشور فحسب يقدم صورة غير كاملة عن ابن رشد وغير دقيقة، فهل من أحد، هل من مؤسسة أو صاحب مال أو باحث يمكن أن يُناط به مهمة إنقاذ وتحقيق ونشر ما لم ينشر، وإعادة تحقيق ونشر ما نشر، في نشرة نقدية لمؤلفات ابن رشد الكاملة، وهل من تلاميذ وزملاء وأصدقاء المرحوم جمال الدين العلوي من يكمل مشروعه؟!

* * *

في ليلة الثاني عشر من مارس ١٩٩١ كانت أيدي الجلادين المتوحشين تدفعني بين آخرين للنزول من الدور الرابع - على ما أظن - إلى زنزانة الحجز في الدور الأول من مبنى مباحث أمن الدولة في لاظوغلي، مهرولين مندفعين على سلم لا نراه، فقد كنا معصوبي الأعين مدة عشرة أيام برباط ضاغط محكم، وقبل الوصول إلى باب الزنزانة رُفعت العصابة السوداء عن عيني، وحينما حدقت لأول وهلة في الوجوه المحيطة بي، كان هناك عدد كبير من المعتقلين ذوي الملابس والسمت المميز والوجوه المضيئة والعيون الأخاذة بصفائها المطمئن واللحى المسترسلة، ولكنني لم أستطع مواصلة التحديق والنظر إلا برهة خاطفة، فأطبقت جفني من ألم الضوء، فأخذت صور رؤوسهم المنطبعة على شبكية العينين تسبح في ظلام الفضاء وتتهاوى بسرعة، أحرك عيني فتختفي الصور برهة ثم تعود إلى تهاويها واحدة بعد واحدة ، فتذكرت وتوهمت صور شيوخي السبعة الذين استمددت من روحهم ومعنى وجودهم في التاريخ وفي القلب ما أعانني على ما كنت فيه، وما أمتي وبلادي فيه، كانت صور شيوخي السبعة تقطر بالدم الراعف الذي أخذت أغرق ماضيً في دوامته، فيتفتح حاضري ومستقبل أيامي على ينابيع دم لا أظنني سأحيا حتى أراه يجف أو يكف عن النزف وبدأ جنين قصيدتي: "وجوها يتنطَّف الدم" يتخلق في مشيمة الإيقاع الموسيقي الجليل بتركيبته الهادرة.. وكان ابن رشد واحدا من هؤلاء الشيوخ السبعة.

* * *

آه يا ابن رشد!! هل تقوى على كنس هذه المزبلة، وغسل كل هذا الدم !!

ابن رشد مستبق حركة التنوير؟

تشارلز بتروورث

لقد كثر النقاش الأكاديمي في الشرق الأوسط (وخاصة في مصر) وفي غرب أوروبا (وخاصة في ألمانيا) في الآونة الأخيرة حول تنوير عربي إسلامي وسيطي يستبق حركة التنوير الأوروبية المعروفة في القرن الثامن عشر. والمرشح الأكبر للقب "مستشرف التنوير" هو ابن رشد الذي طالما عرف بلقب "الشارح الكبير". ويحلل الباحث في هذه الدراسة عملين شهيرين لابن رشد لفحص مصداقية هذه المقولة .

ويرى الباحث أن هناك بينات ودلائل سطحية تبرر هذا التوصيف لابن رشد. فبعض مفكري حركة التنوير – روسو على سبيل المثال – رأوا أن الناس تنقسم إلى طبقات مختلفة ويجب مخاطبة كل منها بطريقة مناسبة لها. كما أنهم اعتقدوا بأن مفهوم الفضيلة الذي يناسب تطلعات الجماهير يختلف عن مفهومها لدى النخبة والطبقات العليا. ونجد شيئا من هذا المنحى عند ابن رشد. كما نجد أن بعض مفكري التنوير قد دافعوا عن الدين باعتباره ضروريا للطبقات الدنيا، مع أنه قد يكون غير ضروري لهم (أي المفكرين أنفسهم). وقد عبّر ابن رشد بشكل صريح وبوعي فلسفي عن أهمية الدين للجماهير، وقد لازم هذا الوعي الفلسفة منذ نشأتها.

وفي رأي الباحث أن الموازاة بين ابن رشد وحركة التنوير لا تصح، فابن رشد والتراث الفلسفي الذي ينتمي له عن وعي وعن اختيار لا يرى إمكانية تعميم التنوير، كما أنه لا يعتقد بامكانية نشر العلم وتوظيفه لتحرير الإنسانية. وفي حقيقة الأمر ، لا دليل هناك على كون التحرير غرضا من أغراض ابن رشد أو من أغراض زملائه من الفلاسفة الإسلاميين في العصر الوسيط، كما هو عند التنويريين.

لقاءات فاصلة : ابن رشد وابن عربي والمعرفة

شتيفين شتيلزر

قصة لقاء رجل وصبي اجتمعا وانفصلا فكان اتصالهما وانفصالهما إشارة إلى مسألة عظيمة هي مسألة المعرفة. والرجل والصبي من جماعة أهل الله: الرجل هو القاضي الإمام الفيلسوف أبو الوليد بن رشد مؤلف **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** والصبي هو الإمام الأكبر خاتم الأولياء محي الدين ابن عربي.

والمسألة هي الرد على سؤال "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟" ولذا كان اللقاء الأول، لقاء طلبه ابن رشد ودوّنه الصبي عنده في **الفتوحات المكية** على أنه "موعظة وتذكرة"، والإمام ابن رشد هو الذي يسأل والصبي هو الذي يفصّل الأمر، فكان الجواب "نعم لا - وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق عن أجسادها". جواب الصبي كان الفيصل لهذا الأمر الذي هو بين أهل الله من ارباب الفكر والنظر العقلي وأهل الوهب الإلهي. وكان الرد وكان خيبة الرجاء وفصل المقال.

ثم كان اللقاء الثاني، لقاء طلبه ابن عربي ولم يدر به ابن رشد فقد ضرب بينهما حجاب رقيق "انظر منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني" وابن رشد في موقعه لا يستطيع ان يدرك محل ابن عربي أو أن يقيس ما هو عليه من العلم. وهذه المنزلة أشبه بسؤال ابن رشد في اللقاء الأول : فهو يسأل الصبي والصبي هو الذي يفصل الامر، إذن السيف القاطع هو نور الكشف والفيض الالهي المتجلي في "الإخبار". وليس كما كان يرجو الإمام بالاعتبار والنظر "لاستنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه".

اللقاء الثالث والأخير كان يوم حُمل جسد الإمام ابن رشد في تابوت على دابة تعادله تواليفه وشاهد هذه "الواقعة" ومدونها ابن عربي يتساءل إذا ما وجد الإمام ما كان يرجو "هل أتت آماله؟" السؤال سئل مع اللقاءات الأخرى في **كتاب معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها أسرارهم** والإجابة أشار إليها "القطب الأول وإمام الفيض الإلهي مداوي الكلوم" حين أفضى إلى مريديه بالسر الأعظم "فقد اشتركت الجنة والدنيا في اللبن والبناء وإن كانت الواحدة من طين وتبن والأخرى من عسجد ولجين" ومن عرف هذه المسألة "ارتاح".

وأهل الفيض الإلهي أدركوا ما تحتويه كفتا الميزان الظاهر والباطن، الخلق والحق، الدنيا والجنة "فاعتبروا".

الصياغة التحويلية لابن رشد في موسوعة هنري بيت

غي غولدينتوب

يقوم الباحث في هذه الدراسة بفحص كيفية حضور أفكار ابن رشد في موسوعة هنري بيت الفلسفية التي كتبت في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي في ميشلين في بلجيكا
(Henri Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium* [circa 1300]).

فنص الموسوعة يزخر بالاستشهادات الرشدية والإشارات إلى ابن رشد؛ وفي القراءة الأولى يبدو هنري بيت رشديا حتى النخاع، إلا أن قراءة متمعنة تكشف عن اختلافه عن ابن رشد وكيفية إعادة صياغة هنري بيت للرشدية. ويركز الباحث في تحليله على أربعة علوم في الموسوعة متأثرة بأفكار ابن رشد - المعروف بالشارح في القرون الوسطى في أوروبا - وإن لم تخضع تماما لمقولاته:

(١) علم النفس: يقدم هنري بيت تفسيرا لأطروحة ابن رشد في علاقة القلب بالحواس وانتقال الأحاسيس من عضو الحاسة المتعينة إلى القلب، ولكنه أيضا يطعم هذه الأطروحة - كما وردت عند أرسطو وشارحه - بمفاهيم من جالينوس تتميز بأفلاطونيتها، رابطة النفس بالدماغ.

(٢) علم الكونيات (الكوزمولوجيا): يحل هنري بيت مشكلة أبدية العالم بطريقة تستدعي ما سمي بنظرية "ازدواجية الحقيقة" المدانة في القرون الوسطى. ومع أن هنري بيت يتفق مع ابن رشد في كثير من تفسيراته للكون والأجرام السماوية إلا أنه يخطّئ ابن رشد في تفسيره لمقولات أرسطو عن القمر.

(٣) الميتافيزيقا: مع أن هنري بيت يتبع أرسطو وابن رشد في مسألة المحرك الأول، ومفهومه لله يحمل طابعا رشديا، لكنه أحيانا يلمح بلغزية الألوهية.

(٤) علم الأخلاق: يشارك هنري بيت ابن رشد في ما يطلق عليه "الأرستقراطية الفكرية"، أي أن النبل ينبثق من النشاط العقلي، إلا أنه أحيانا يشي بنزعة ذات طابع أفلاطوني.

ويرى الباحث أن الصياغة التحويلية لابن رشد في موسوعة هنري بيت قد تمت عبر ملحوظات شخصية مضافة إلى مقولات الشارح أو مقارنات بين موقف ابن رشد مع آخرين. وعلى الرغم من هذه التعديلات، تظل الموسوعة رشدية النزعة، ولولا ابن رشد لكانت صريحة في نزعتها الأفلاطونية؛ فحضور ابن رشد في الموسوعة أزاح الأفلاطونية إلى حد كبير وخفف من أثرها.

لماذا توقف الأوروبيون عن قراءة ابن رشد: دور پيير بيل

هارولد ستون

لقد كان ابن رشد فيلسوفا هاما في العصور الوسطى في الغرب المسيحي ، وكان يعرف باعتباره شارحا لأعمال أرسطو. وفي مطلع القرن التاسع عشر كاد اسمه يصير منسيا. وقد أشار إليه هيغيل في سياق تاريخ الفلسفة إشارة عابرة نفى فيها أهمية الفيلسوف وفكره.

وتتصدى هذه المقالة في جزئها الأول إلى هذا التحول في مكانة ابن رشد وأسبابه. ويرى الباحث أن هذا التراجع لا يعود إلى انحسار مكانة أرسطو باعتباره المعلم الأول والفيلسوف الكبير، وإنما لتغيرفي نهج البحوث والدراسات. ويعتمد الباحث في استقرائه لعوامل ضمور مكانة ابن رشد على منهج متابعة تواريخ النشر وانتشار الكتاب وجمهور القراء ليبين أن اختفاء الفكر الرشدي من ساحة البحوث الفلسفية في أوروبا كان جزءا من تطور معقد مرتبط بالاحترافية الصاعدة في الدراسات، ومحاولات الاحتفاظ بنواة دينية في مشروع التنوير الأوروبي. وتتناول هذه الدراسة أفكار ابن رشد التي ازدهرت في القرن السادس عشر وخاصة في الجامعات الإيطالية، ثم كيف تم ربط إنجازات ابن رشد في القرن السابع عشر بالفكر الحر الملحد والانحلال. وكان من الصعب حينذاك تقييم فكر ابن رشد تقييما صحيحا، فقد كان يعرف من خلال تأويلات من يطلقون على أنفسهم "الرشديين". وقد فسر البعض فكر ابن رشد تفسيرا خاصا ونسبوا إليه أطروحة أن العقل لا يمكنه إثبات خلود النفس البشرية الفردية وأن الخلود الشخصي ليس إلا خرافة دينية. وانتشار هذه المزاعم والتأويلات جعلت من ابن رشد مفكرا خطرا تحاشاه المحافظون في القرن السابع عشر.

وفي الجزء الثاني من المقالة يركز الباحث على كيفية تقديم ابن رشد في قاموس پيير بيل Pierre Bayle المنشور في مطلع القرن الثامن عشر (١٧٠١) كنموذج لسوء التقديم. ولهذا القاموس أهمية كبيرة، فقد كان منتشرا ومستخدما في أوساط كثيرة لاعتباره مرجعا طوال القرن الثامن عشر وحتى في مطلع القرن التاسع عشر إلى أن استبدل بالموسوعات الحديثة. ويحلل الباحث مادة "ابن رشد" في هذا القاموس ليبين كيف أن فكر ابن رشد يبدو فيها مشوشا وغامضا، مما جعله غير مفهوم للقارىء حينذاك. ومما لا شك فيه أن بيل – كما يرى الباحث – قد استخدم ابن رشد لأغراضه الخاصة، وليسقط عليه ما كان يراه من علاقة العقل بالوحي. ويضع الباحث مادة "ابن رشد" كما ترد في هذا القاموس في سياق تطور وجهات نظر قومية في الفكر الفلسفي الأوروبي والتقليل من نزعة التأمل الميتافيزيقي المتضمنة في التشكيك العقلاني عند بيل. وفشلُ بيل في الإمساك بتلابيب فكر ابن رشد مؤشر على محدودية ذلك القرن في إنجازاته العلمية، وهو عينة من المشاكل التي تواجه الباحثين الذين يحاولون إعادة تقييم موقع ابن رشد في تاريخ الفلسفة.

دعوة للعقلانية: الرشديون العرب في القرن العشرين

آنكى ڤون كوغيلغين

ترى الباحثة في هذه المقالة أن مثقفين عربا كبارا في القرن العشرين – من أمثال فرح أنطون ومحمود قاسم وحسن حنفي ومحمد عمارة وطيب التزيني ومحمد عابد الجابري – اعتبروا أن انحسار الثقافة العربية راجع إلى إهمال عقلانية ابن رشد، تلك العقلانية التي نوّرت أوروبا في القرون الوسطى. ويحاول هؤلاء المثقفون العرب المعاصرون إحياء أفكار ابن رشد الفلسفية على أساس أن هذا الإحياء سيجدد الثقافة العربية من الداخل ولن يفرط بالهوية العربية–الإسلامية عند التحديث. ولكن لكل واحد من المثقفين طريقته في قراءة ابن رشد. وقد اختارت الباحثة ثلاثة اتجاهات لتفصل القراءات العربية الحديثة لابن رشد، وهي التي أسس لها محمود قاسم ومحمد عمارة ومحمد عابد الجابري.

وترى الباحثة أن محمود قاسم الذي درّس في دار العلوم في القاهرة كان رشديا محافظا يرى في ابن رشد قمة "العبقرية العربية الإسلامية" واستمرارا للمعتزلة والكندي والغزالي. وهو يؤكد في بحوثه على اتساق فكر ابن رشد مع المعتقد التقليدي حول خلق العالم وأبديته، وخلود النفس الفردية؛ كما يرى أن ابن رشد يخضع الفلسفة للدين، وكي يثبت قاسم تفسيره لمواقف ابن رشد الفكرية يقوم بلوي مقولاته حسب ما ترى الباحثة.

أما محمد عمارة الذي كان من تلاميذ محمود قاسم، فقد اعتبر ابن رشد النموذج المفضل وحاول في السبعينيات والثمانينات إحياء "عقلانية إسلامية". وهو يرى في ابن رشد المفكر الذي يمكن أن يوفق بين أفكار الفئات المتصارعة في الأمة ويقودهم إلى التقدم، حيث إنه يجمع بين العقلانية والإيمان، ويتمتع بحس واقعي ويتعامل مع الإنسان في سياق الممكن وخدمة الجماعة. ويرى أن تعريف ابن رشد للعلاقة بين الفلسفة والدين تجعل من الممكن التوفيق بين النزعة المادية والمثالية، كما أن عمارة يضيء أفكار ابن رشد ذات الطابع السياسي ومنها أهمية تحرير المرأة.

وترى الباحثة أن المفكر محمد عابد الجابري، الأستاذ في جامعة محمد الخامس في الرباط، قد تأثر بابن رشد وتبنى هجومه على المتكلمين ونقده لنظرية الفيض معتبرا ذلك نقضا رشديا للمنطق العربي–الإسلامي المشرقي. ويرى الجابري في ابن رشد المفكر الذي فصل بين الدين والفلسفة لعلمه بأن لكل منهما أسسا وقواعد لا يمكن استخدامها إلا في مجالها المحدد.

ابن رشد في سياق الخطاب التأويلي الألماني

إرنست ولف-غازو

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على فكر ابن رشد باعتباره المفكر الذي يمكن أن يساهم في خطاب كلي معاصر مشكلا همزة الوصل بين الغرب والشرق، فله أهمية في التراثين. وتقوم الدراسة بفحص حضور ابن رشد في الخطاب التأويلي الألماني بما في ذلك الدراسات الاستشراقية الألمانية، من منطلق كونه المفكر الذي يمكن استنطاق أعماله وإدخال منظوره في ساحة الفكر المعاصر ليخفف من الاستقطاب الكائن والتوتر القائم بين الغرب والشرق الإسلامي. فالرسائل المتبادلة بين مستشرقين (نودلكه وغولدزيهر) التي لم تنشر إلا مؤخرا تؤكد على إمكانية التحاور البناء مع فكر ابن رشد في عصرنا هذا. ويعزز هذه الإمكانية الخطاب التأويلي في ألمانيا من شليرماخر إلى ديلتي وغادامر ويلوميبرغ.

ويرى الباحث أن تقديم ابن رشد يجب أن لا ينطلق من الإسقاطات التي حرّفت فكره، سواء في الغرب اللاتيني حيث ارتبط اسمه خطأ بما يعرف بنظرية "ازدواجية الحقيقة" التي ارتأت أن لكل من الدين والفلسفة حقله المنفصل عن الآخر، أو في الشرق حيث انتقص من إيمانه خطأ. ويؤكد الباحث على ضرورة التعامل مع فكر ابن رشد بعيدا عن الأهواء والأخطاء السابقة.

ويقوم هذا البحث بالإشارة إلى كيفية إحياء الاهتمام العالمي بابن رشد والطرق التي يمكن أن تسلك في هذا المجال لتجعل من الفيلسوف المسلم حلقة وصل بين الثقافات المتناحرة. ولا يركز الباحث على صياغة العلاقة بين العقل والوحي، بل على العلاقة بين العقل والقلب، فابن رشد يمكنه أن يقدم "القلب" للغرب و"العقل" للشرق في صيغة تجعل الجميع يدركون أن العقل والقلب صورتان لبعضهما في فكر ابن رشد النبيل. فابن رشد من أهم المفكرين في الغرب اللاتيني كما أنه - بين الفلاسفة العرب - من أشد الناقدين للتيار المحافظ في الإسلام. ويرشح الباحث ابن رشد الذي استشرف أهمية العقل والقلب عند الإنسان ليكون الجامع بين الحضارتين وبالتالي يمكن للإنسانية كلها أن تعتز به.

ابن رشد وكانط

ألبارسلان أتشيكجينتش

يسعى الباحث في هذه المقالة إلى فحص التراث العقلاني لكل من ابن رشد وكانط انطلاقا من خصوصية الفكر في كل من الحضارتين اللتين ينتميان لها. وهذه الخصوصية تعني في المقام الأول عند الباحث أن المبادىء العقلية في حقل المعرفة ذات طبيعة كونية وكلية، لكن طرق استخدامها تتباين وتشكل خصوصيات ثقافية وحضارية. وبالتالي يرى الباحث أهمية دراسة وفحص عقلانيات تتشكل في أنماط تختلف عن مسيرة العقلانية في الغرب، لغرض استخلاص بعد أشمل وأعمق لمفهوم العقلانية في الخطاب الإبستمولوجي المعاصر(في الغرب) الذي يفتقد هذا ، وطرح إمكانية تكامل النزوع العقلاني في حضارات متعددة. كما يرى الباحث أن الفلسفة الإسلامية قد أهملت بدورها تطوير خطاب معرفي مبني على نظرية ذات طابع فلسفي صرف تحدد فيه موقع الوحي في النسق المعرفي.

وانطلاقا من هذا، يقوم الباحث بدراسة الإسهام العقلاني لفيلسوفين في حضارتين مختلفتين: كانط وابن رشد، محاولا أن يستخلص ملامح عقلانيتهم ويوفق بينها. وهو يبدأ بطرح مفهوم العقلانية وسبر أبعادها، ثم يصنف إبستمولوجيا مجالات التجلي العقلي كي يتوصل إلى صيغة مركبة تجمع بين عقلانية ابن رشد وعقلانية كانط. وهو يرى أهمية التلاقح الفلسفي في عالم معاصر يجمع بين ثقافات مختلفة تتجاور وقلما تتفاعل. ويقوم هذا البحث بإيجاد صيغة ذات طابع تركيبي تساهم في إنشاء خطاب معرفي يأخذ بنظر الاعتبار التعددية الفكرية والخصوصية الحضارية وإن كان يجاوزها إلى تواصل أعمق وجامع.

نظرية ابن رشد في العقلانية

إبراهيم يوسف النجار

كثر دارسو ابن رشد وناقدوه، قديما وحديثا وأشبعوا نظرته إلى الفلسفة وعلاقتها بالدين تمحيصاً فمنهم من رأى الفلسفة للدين خدينا ومنهم من رآها ديناً يعلو كل دين. وكان كل واحد يستعين بمقتطفات من ابن رشد ليشد أزره ويفضح خصومه غير عابىء كثيرا بصيحات الفيلسوف المندِّدة بالمتطرفين والمشددة على التسامح واللين في العقل والدين. وفي انصراف كل ناقد على تأكيد نظرته، غفلوا عن التساؤل حول هدف ابن رشد من هذه الدعوة إلى التسامح وبالتالي أغفلوا درس الموقع النظري الذي يتوصل منه ابن رشد إلى تلك النتائج الفلسفية.

وهكذا بقيت نظريته في العقلانية دفينة بعض كتبه، بالرغم من تناول الكثير من البحاثة العتاة موضوع العقلانية عنده.فما هذه الدراسة إذن سوى محاولة لإماطة اللثام عن سر تلك النظرية وخاصة كما يشرحها في كتابه **مناهج الأدلة في عقائد الملة** ، ذلك الكتاب الذي بقي دون ترجمة إلى اللغات الأخرى، على عكس كتبه الشهيرة، وقلما مر به الدارسون أكثر من مرور الكرام.

تقوم نظرية ابن رشد في العقلانية على الاعتقاد بأن الناس تقسم إلى ثلاث فئات بناءً على قدراتهم العقلية. الجمهور أو العامة، والجدليون، والفلاسفة أو أصحاب البرهان. يتساوى الناس جميعا في الإخاء الإنساني والكرامة لإنطلاقهم من ذات المستوى العقلي. وما الارتقاء في المعرفة سوى نتيجة الجد والسهر. ولكن ليس هناك من مرتبة في المعرفة يتوصل إليها إنسان تجعله يبزّ الأخرين في النبل والكرامة. ولا يتفوق أهل البرهان على العامة سوى بتفصيل معارفهم وغزارة مداركهم. ولكن مهما تعقدت نظريات أهل البرهان فإنها تبقى في متناول الجميع بالحدس.

يمثل ابن رشد على نظريته في العقلانية ببحث الطرق المؤدية إلى معرفة الله. فهناك عدة أدلة لمعرفة الله أهمها دليل العناية ودليل البرهان وكل الناس - بصرف النظر عن موقعهم على السلم العقلي - يفقهون معنى تلك الأدلة ولا يختلف العامة عن الفلاسفة إلا في التفاصيل.

تسعى هذه الدراسة إلى تقييم نظرية ابن رشد في العقلانية فنلاحظ أن افتراضه أو اعتباره أن باستطاعة كل الناس فهم الأدلة التي تبرهن على وجود الله وأن كل الناس يعرفون الله لأنهم عاقلون، غاية في الأهمية. فقد حاول كانط، الفيلسوف الألماني الشهير، بعد ابن رشد استخدام نفس الحجة ليثبت معرفة الإنسان لوجود الله. وكذلك يلجأ الآن العالم الفيزيائي المعروف، ستيفن هوكنغ، ليفسر معرفة الإنسان للعالم ولوجود الله وإن لم يكن من ذات المنطلق؛ إذ لا يستطيع الإنسان أن يتخلص من ذلك الافتراض: فالإنسان محكوم بمقدرته العقلية على المعرفة وبما فيها معرفة الله.

لقد احتدم الجدال بين ابن رشد والغزالي وغيره من المتكلمين حول مقدرة العقل، فاحتكم ابن رشد لأرسطو والقرآن الكريم ليثبت صحة نظريته إلى العقلانية. وهكذا توصل ابن رشد إلى تعريف للفلسفة يتعاضد مع الدين فينهل الإثنان معا من ذات المعين الحق. يسلط الباحث الضوء على موقف ابن رشد من الفلسفة والدين كمشتقين من موقفه نحو العقلانية ومن ثم يعمد الباحث إلى مقارنة موقف ابن رشد مع مواقف بعض الفلاسفة التحليليين المعاصرين أو الوضعيين المنطقيين وخاصة موقف راسل من الفلسفة والدين لتتضح لنا أبعاد نظرية ابن رشد في العقلانية وأهميته قديما وحديثا.

من التمييز إلى التفريق:

التماثل في البنية الفكرية العقلانية عبر الزمن

مايكل روس

يعكف الباحث في هذا المقال على استقراء تاريخ البنيات الفكرية المتواجدة في العقلانية الإسلامية الوسيطة وخاصة في فكر ابن رشد وابن طفيل وابن باجة، وذلك بطرح أفكارهم حول الفصل والتراتب (الهيراركية) وموقع العقل في الإبستمولوجيا والسياسة. ثم ينطلق الباحث ليكشف عن آثار هذه البنيات الفكرية في تطور الثقافة الغربية.

تتقارب مفاهيم الفصل والتراتب عند الفلاسفة المسلمين الثلاثة. فعند ابن رشد وابن باجة العقل هو العامل الذي يشكل التراتب في المستويات في المجتمع؛ فالمستوى الأعلى يمكنه من استيعاب الأدلة الجدلية والبراهين. والمستوى الأدنى يتحرك من خلال العواطف، ومع أن العقل عند ابن طفيل يلعب دورا أقل نسبيا مما يلعبه عند الفيلسوفين السابقين في إدراك الألوهية، إلا أن الأرضية واحدة في مسألة وجود تراتب مبني على الفصل بين مستويات متعددة.

ويستطرد الباحث ليلقي ضوءا على جانبين من فلسفة ابن رشد: (١) دور الفيلسوف في النسق السياسي التراتبي، ويرى الباحث أن أفكار ابن رشد وأهمية الخطابة عنده ترهص بإيديولوجية التمثيل (البرلماني)، وأما تصويره للإنسان العادي وحيازته على إدراك واهتمام في أمور الدولة فيجعل من ابن رشد مفكرا متقدما على عصره ومستبقا لأفكار ستطرح فيما بعد. كما أن موقفه من التعليم المبني على الخطابة والجدل والبرهان تستبق دور التمثيل السياسي في عصر لاحق لسقوط الإقطاع في الغرب. (٢) منظور ابن رشد للعقل، حيث يفصل ابن رشد بين مستويات مختلفة من العقل، أعلاها العقل الفعال أو العقل الفاعل. فعندما يفكر الإنسان يدخل في اتحاد مع العقل الفعال عبر العقل الهيولاني، وبالتالي ففردية الفكر تتواصل مع كلية العقل، فالتفكير فردي والفكر كلي وكوني. وفي هذه النقطة يجد الباحث الفكر الغربي الحديث مبتعدا عن ابن رشد وإن كان ما يزال يحتفظ بملامح البنية الفكرية الرشدية.

ويقوم الباحث بتفصيل العلاقة بين البنية الفكرية ومستويات التراتب عند ابن رشد ورينيه ديكارت من جهة وبين ابن رشد والعقلانية التكنولوجية، موضحا في هذا السياق نقد العقلانية التكنولوجية وتمظهرها في مجتمع استعراضي عند كل من هربرت ماركوزا وغي دي بور. وينتهي الباحث بالإشارة إلى أن ما كان تمييزا لمستويات في التراتب العقلي والسياسي عند ابن رشد قد أصبح في الغرب التكنولوجي- مع الأسف - تفريقا، وغربة المستويات بعضها عن بعض.

موقع ابن رشد والشارحين العرب في حقل الدراسات البلاغية في أمريكا

مارك شوب

يشير الباحث في هذه الدراسة قضية غياب إسهام الثقافات المختلفة في الدراسات البلاغية في أمريكا اليوم، ويرى أهمية أن تنتشر أعمال ابن رشد وابن سينا والفارابي وتتاح مترجمة في يد المتخصصين ليروا من خلالها كيف تعامل مفكرون إسلاميون مع كتاب **الخطابة** لأرسطو وكيف كان الاستقبال الوسيطي له عند المسلمين والمسيحيين واليهود.

ويقدم الباحث سببين رئيسيين لدعوته العاملين في حقل البلاغة المعاصرة بالتركيز والقراءة المتأنية وإعادة النظر وترجمة الأصول لأعمال ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب:

(١) إن الشارحين المسلمين لأرسطو قد أثروا تأثيرا بالغا في كيفية فهم أعمال أرسطو بصورة عامة، وكتابه **الخطابة** بصورة خاصة، في الفلسفة المدرسية التي شاعت في المعاهد الكنسية والجامعات الأوروبية في القرون الوسطى. فالأوروبيون حينذاك اعتمدوا على تلخيصات وشروح الفلاسفة العرب والأرسطية الإسلامية ليدخلوا القيم الأرسطية في كتاباتهم اللاهوتية.

(٢) إن قراءة متمعنة لدور البلاغة في العالم الإسلامي سيساعد في إدراك موقعها وقيمتها ووظيفتها عند الآخرين وخاصة في الخطاب العربي والإسلامي؛ كما أن قراءة بلاغيين من أمثال ابن رشد وغيره من الفلاسفة والشارحين العرب سيمهد للكشف عن جوانب هامة في البلاغة، لكنها مهملة في القرن العشرين، وهذه قد تؤدي بدورها إلى إدراك أعمق للآخر، وإلى إمكانية شحن الحقل المعرفي ببعد مقارن.

ويوضح الباحث أن المفكرين العرب لم يتعاملوا مع البلاغة باعتبارها مجرد استراتيجية لنقل المعلومات، ولكن باعتبارها علما يسمح بالاقتراب من الحقائق الإلهية ومن إدراك الإرادة الإلهية. ويقدم الباحث دلائل تفيد أن ابن رشد في تعامله مع البلاغة كان يعي الجانب الإبستمولوجي فيها.

ويرى الباحث أن ترجمة أعمال الفلاسفة العرب وكتاباتهم سيكون له فائدة كبرى لأنه سيغني حقل البلاغة بفتحه على تراث بلاغي مباين فيكتسب تعددية هو في حاجة إليها، كما أنه سيساعد في تقييم أنضج لثقافة تتبع نمطا مغايرا في تنظيمها للنص الشفوي والمكتوب.ويقوم الباحث بالتدليل على ذلك من خلال تحليل للنصوص المترجمة والبحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية والتي يمكن أن تعين الباحث الأجنبي في هذا المضمار.

ابن رشد وهموم الفلسفة والوطن : مقابلة

محسن مهدي

المفكر محسن مهدي - أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة هارفرد - عراقي من مواليد كربلاء؛ درس الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت وفي جامعات ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة، وحقق العديد من المخطوطات الفلسفية والأدبية، وله مؤلفات قيمة عن ابن رشد والفارابي وابن خلدون وكتاب **ألف ليلة وليلة**.

قامت مجلة **ألف** بتحرير أسئلة للمفكر محسن مهدي خصيصا لهذا العدد. نترجم مقتطفات من ردرده المنشورة كاملة في القسم الإنجليزي :

* كان هاجسي الأول دراسة الفلسفة السياسية، وبما أن الفلسفة السياسية تتعامل مع الحياة السياسية والاجتماعية على كل مستوياتها المعيشة، وليس على مستوى الدولة المثلى، كان لا بد من الاطلاع على المنظور المعرفي الذي لا يكتفي بالفلسفة ولا يقتصر على النخبة. وقد درست الأدب الشعبي بالإضافة إلى الأدب النخبوي لتكتمل عندي صورة الحياة الاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي الوسيطي .

* إن فكر ابن رشد راديكالي استفز المنظور الديني التقليدي في العصور الوسطى وأدى إلى ردود فعل قوية، منها موقف توما الأكويني. ولكن كلما نظر الناس إلى العقل باعتباره الهبة الإلهية الأعظم، وجدوا في ابن رشد نموذجهم الأمثل. وفي الجانب الآخر، فقد كان ابن رشد يحس بأهمية الجماعة والدين والتقاليد في حياة البشر، وكتاباته الفقهية تشهد على ذلك.

* إن فقر الفلسفة في الوطن العربي اليوم يرجع إلى مرحلة الاستعمار والانتداب حيث اعتبرت الفلسفة معرفة كمالية لا تحق للشعوب المستعمَرة، كما أنها مفتِّحة لعيون المستعمَرين على استعبادهم واستغلال ثرواتهم ومسخ ثقافتهم من أجل هيمنة المستعمر. لقد حُرم الوطن العربي لعقود طويلة وبشكل منسق من فرصة التنمية ومن فرصة أخذ مكانه في العالم الحديث، وذلك عبر قوى خارجية تتواطأ مع السلطات المحلية أو تتلاعب بالسلطات المحلية.

تعريف بكتّاب العدد

(أبجدياً حسب الاسم الأخير)

نصر حامد أبو زيد أستاذ تحليل النصوص والدراسات الإسلامية في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القاهرة. يعمل حاليا في جامعة لايدن كأستاذ زائر، كما درّس في الولايات المتحدة واليابان. له العديد من الدراسات المتميزة حول التراث والفكر الإسلامي والتصوف والسيميوطيقا، منها **الاتجاه العقلي في التفسير**، **فلسفة التأويل**، **مفهوم النص**، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، كما ترجم العديد من المقالات إلى العربية وأشرف على كتاب **مدخل إلى السيميوطيقا**.

ألبارسلان أتشيكيجينتش درس في جامعة أنقرة بتركيا ثم جامعة ويسكونسن - ميلواكي وجامعة شيكاغو. يعمل أستاذاً للفلسفة بالمركز الدولي لدراسة الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية بماليزيا. له العديد من المقالات في مجال الفلسفة الغربية والإسلامية، تتناول مواضيع متعددة منها: فلسفة هيغيل وهيديغر وكانط ووايتهيد وابن سينا وفازلور رحمن. ترجم إلى اللغة التركية كتابين لفازلور رحمن :**الإسلام والحداثة: تحولات الفكر التراثي**، وكتاب **القضايا الرئيسية في القرآن**؛ وهو يحضر حاليا المجلد الأول من كتاب **تاريخ الفلسفة الإسلامية**.

تشارلز بتروورث أستاذ السياسة بجامعة ميريلاند. وهو حاصل على درجات علمية من جامعة ميتشيجن، وجامعة نانسي بفرنسا وجامعة شيكاغو. وهو مؤلف ومحقق ومترجم كتاب **تعليق ابن رشد لكتاب فن الشعر لأرسطو** (بالإنجليزية). وهو أيضا محقق لعدد من الكتابات الأخرى عن ابن رشد والرازي. كما قام بعدة ترجمات لأعمال الفارابي، الرازي، ابن رشد وابن ميمون. كما أن له مقالات عدة عن الفلسفة العربية والإسلامية في العصور الوسطى والحديثة. وله كتاب بالاشتراك مع أ. وليام زارتمان عن **الإسلام السياسي**(بالإنجليزية).

حسن حنفي يعمل أستاذاً بقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. نشر مؤلفات هامة حول الفينومينولوجيا والتفسير وأبحاثاً قيمة حول الفلسفة الإسلامية. كما ترجم العديد من الدراسات الفلسفية. ومن بين مؤلفاته **قضايا معاصرة**، **من العقيدة إلى الثورة**، **مقدمة في علم الاستغراب**، **الدين والثورة في مصر**، **التراث والتجديد**. وله مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية.

زينب محمود الخضيري تخصصت في الفلسفة الوسيطية بفروعها الإسلامية والمسيحية واليهودية، وكذلك في فلسفة التاريخ. تشغل الآن منصب أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. لها العديد من المقالات والتحقيقات والمؤلفات من بينها **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، و**ابن سينا وتلاميذه اللاتين**، و**دراسة فلسفية لست من فرق الشيعة**، و**لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين**. ولها كتاب تحت الطبع بعنوان **الإصلاح والتطور عند محمد عبده**.

مايكل روس حصل على البكالوريوس من جامعة نورث وسترن بالولايات المتحدة ثم حصل على الدكتوراه من جامعة ولاية نيويورك (في ستوني بروك). يعمل حالياً أستاذاً مساعداً بشعبة الفلسفة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. تتمحور أبحاثه حول تاريخ الإبستمولوجيا في علاقتها بسياسات المعرفة والتكنولوجيا. يكتب كتاباً عن فلسفة هنري برجسون ويحضر مقالا موضوعه فكر هربرت مركوزا وجي دي بور.

هارولد ستون يعمل أستاذا مساعداً للتاريخ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. له عدة مقالات عن التاريخ الفكري الأوروبي المعاصر كما شارك في ترجمة جديدة لكتاب مونتيسكيو **روح القوانين** من الفرنسية إلى الإنجليزية. وله قيد الطبع كتاب حول المفكر الإيطالي ڤيكو وأصول التاريخ الثقافي.

شتيفين شتيلزر درس في برلين وفرنسا. وهو رئيس شعبة الفلسفة في قسم الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. قام بترجمة ونشر العديد من الكتب والمقالات عن روبرت كينغ، ناظم عادل الحقاني، نيتشه وهيغيل، بالألمانية والإنجليزية.

مارك شوب يحضر حالياً رسالة الدكتوراه في البلاغة والتأليف بجامعة پيردو. وهو يعمل حالياً مديراً لقسم الكتابة باللغة الانجليزية بالجامعة الامريكية بالقاهرة. نشر العديد من القصائد، وعدد من الدراسات عن تدريس الكتابة. وتدور اهتماماته حول تاريخ تدريس الكتابة، والكتابة باللغة الثانية، والقضايا الثقافية في تدريس الكتابة.

عبد المجيد الصغيّر حصل على دكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بالرباط. يعمل حاليا أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي بنفس الكلية. مهتم بتاريخ الفكر في الغرب الإسلامي، مع عناية بجدلية العلاقة بين الإنتاج المعرفي والوضع السياسي في تاريخ الإسلام عامة وتاريخ الغرب الإسلامي خاصة. له عدة مقالات وكتب منها **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي بالمغرب**، و**الفكر الأصولي، وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**.

أحمد عبد الحليم عطية أستاذ الفلسفة المساعد بآداب القاهرة متخصص في الفلسفة الحديثة والمعاصرة خاصة القيم والأخلاق وعلم الجمال وتدور اهتماماته الفكرية حول قضايا الفكر العربي المعاصر. كتب عن: " القيم في الواقعية الامريكية الجديدة" و "فلسفة فيورباخ" و"الأخلاق الهيجلية" وكتب عن الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، والتفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر وفلسفة عبد الرحمن بدوي.

غي غولدينتوب درس الفلسفة الكلاسيكية بجامعتي أنتورب ولوڤين. يعمل حالياً باحثاً في مركز "دو ولف مانشون سنتر" بلوڤين المتخصص في دراسات الفلسفة الكلاسيكية والوسيطية. كتب رسالة ماجستير عن فلسفة أرسطو وتوما الأكويني. ويحضر لأطروحة الدكتوراه عن الفيلسوف ثيميستيوس. كما يقوم أيضا بتحرير ثلاثة أجزاء من موسوعة هنرى بيت *Speculum divinorum et quorundam naturalium*.

آنكى ڤون كوغيلغين تخصصت في الدراسات الإسلامية بجامعة برلين إلى جانب دراستها للتاريخ والفلسفة. تعمل حالياً أستاذاً مساعداً بجامعة رور في بوخم بألمانيا. تركزت أبحاثها حتى وقت قريب على مفكري العصر الإسلامي الوسيط في علاقتهم بالمفكرين العرب المعاصرين. أهم أعمالها في هذا المجال كتاب عن **ابن رشد والعالم العربي المعاصر**. تعمل حالياً على علاقة إمارة بخارى في القرنين الثامن والتاسع عشر بالثقافة الإسلامية؛ علاوة على تعاونها مع مايكل كمبر في مشروع عن الثقافة الإسلامية في روسيا وآسيا الوسطى (من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين).

علي مبروك يدرّس في جامعة القاهرة في قسم الفلسفة. له كتاب عن **النبوة...من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**، وكتاب آخر قيد الطبع عن **التاريخ وخطابه في علم العقائد**. نشر العديد من المقالات عن مفهوم الزمن، وعن التبعية وآليات إنتاجها، وعن نقد خطاب التسلط، وعن اللاتاريخية في الخطاب العربي المعاصر. يعمل الآن على إنجاز قراءة أعمق للعقلانية العربية.

محمد المصباحي عمل أستاذاً للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بفاس ويشغل حالياً ذات المنصب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الرباط بالمغرب. أسهم في خلق الحلقة الرشدية التي نظمت منها اثنتان بفاس والثالثة بجامعة هارڤارد بالولايات المتحدة. له العديد من الأبحاث والمقالات عن فلسفة ابن رشد بالذات إلى جانب كتبه المنشورة ومنها: **إشكالية العقل عند ابن رشد** (الدار البيضاء، ١٩٨٨) **من المعرفة إلى العقل: أبحاث في نظرية العقل عند العرب** (بيروت، ١٩٩٠)؛ **تحولات في تاريخ العقل والوجود: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت، ١٩٩٥).

محمد عفيفي مطر من أهم الشعراء الطليعيين التجريبيين في مصر والمنطقة العربية. كان يرأس تحرير مجلة **سنابل** من سنة ١٩٦٩- ١٩٧١ عندما صودرت من جانب الحكومة المصرية. سافر إلى العراق عام ١٩٧٧ حيث أقام عدة أعوام واصل خلالها كتابة القصائد والمقالات الفكرية على صفحات مجلة **الأقلام**. يقيم حالياً بمصر حيث يعمل مستشاراً لبعض دور النشر إلى جانب عمله في استصلاح الأرض الزراعية. له العديد من دواوين الشعر من بينها: **من دفتر الصمت** (دمشق، ١٩٦٨)؛ **الجوع والقمر** (دمشق، ١٩٧٢)؛ **البكاء في زمن الضحك** (بيروت، ١٩٧٣)؛ **رباعية الفرح** (لندن، ١٩٩٠)؛ و **احتفاليات المومياء المتوحشة** (القاهرة، ١٩٩٤).

محسن مهدي أستاذ الأدب العربي والفلسفة الإسلامية بقسم حضارات ولغات الشرق الأدنى بجامعة هارفرد. وقد درس بالجامعة الأمريكية ببيروت وفي جامعات أوروبا والولايات المتحدة. وهو مؤلف كتاب **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** (بالإنجليزية) والعديد من المقالات في الفلسفة السياسية العربية/الإسلامية في العصور الوسطى. وهو مترجم كتاب **فلسفة أفلاطون وأرسطو عند الفارابي** (بالإنجليزية)وكتابات أخرى للفارابي. وهو محقق العديد من الأعمال النقدية للفارابي؛ كما أنه حقق كتاب **مرجع الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى** بالاشتراك مع رالف ليرنر وارنست فورتن (بالإنجليزية) وله أيضا كتاب **ألف ليلة وليلة** (مجمع من أصوله الأولى).

إبراهيم يوسف النجار درس في الجامعة الأمريكية ببيروت ثم جامعة ماكمستر وجامعة تورنتو حيث تخصص في الفلسفة التحليلية وكتب أطروحته عن **نظرية الرغبة عند برتراند رسل**. درّس الفلسفة في الجامعة الامريكية اللبنانية ويعمل الآن أستاذ مساعد بالجامعة الأمريكية ببيروت. له عدة مقالات في مجال الفلسفة التحليلية وترجمة لكتاب رسل **مبادىء إعادة البنية الاجتماعية** إلى العربية.

إرنست ولف - غازو: درس بجامعة كولورادو وجامعة جورج واشنطون ثم جامعة بون. يعمل حالياً أستاذاً للفلسفة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.ألقى محاضرات عن أفلاطون وسبينوزا، أدورنو وولتر بنيامين، علم الجماليات الياباني والفلسفة الأمريكية، علاقة الأدب بالفلسفة وعلاقة الإسلام بالغرب في جامعات مختلفة في تركيا وماليزيا وألمانيا والولايات المتحدة. نشر العديد من المقالات، إلى جانب كتابه عن الفيلسوف وايتهيد (١٩٨٠)، حول التنوير ومابعد الحداثة.

Mark Schaub is presently Director of Composition at the American University in Cairo, where he taught as a full-time Instructor from 1990-1993. he is a Ph.D. candidate in "Rhetoric and Composition" at Purdue University. His other areas of scholarly interest include the history of Arab rhetoric, the relationship between first and second language literacy, and writing program evaluation.

Abdelmajid Sghiar has a Ph.D. in philosophy from the Faculty of Arts, Rabat University, where he is currently working as professor of the history of Islamic thought. He is interested in the history of Islamic thought in the West, focusing on the controversy involving the relation between cognitive production and political position in the history of Islam, in general, and that of the Islamic West, in particular.

Steffen Stelzer studied in Berlin and France. He is currently Head of The Philosophy Unit, Department of English and Comparative Literature, at the American University in Cairo. He is the author of several translations, books and articles, including Robert King's *Historical Linguistics and Generative Grammar*, Sh. Nāzim 'Adil al-Haqqānī's, *Der Weg der Weggefaehrten* (trans.), and *Der Zug der Zeit: Nietzsche's Versuch der Philosophie* (1979), *The Book of Association*, *Ueberleben* (forthcoming), "Reviewing Nietzsche's Rhetorics" and "A Last Attempt to Grasp Poetry."

Harold Stone is currently Assistant Professor of Western History at the American University in Cairo. He contributed to a new translation of Montesquieu's *The Spirit of the Laws* and has just completed a book on Gianbattista Vico and the origins of cultural history. He has published several articles on topics of early modern European intellectual history.

Ernest Wolf-Gazo has studied at the University of Colorado, George Washington University and the University of Bonn. He is currently Professor of Philosophy at the American University in Cairo. He has lectured widely in the United States, Europe and the Middle East on a variety of philosophical subjects which range from Plato, Spinoza, Adorno, Hegel, and Benjamin to Japanese Aesthetics, American Philosophy, and Islam and the West. He is author of *A. N. Whitehead* (1980) and is currently working on a book-length manuscript entitled *The Mandate of Philosophy: Essays and Lectures*.

down because of its critical and contestatory nature. In 1977 Matar went to Iraq where he resided for several years during which he published articles and poems in the literary review *Al-Aqlām*. He currently lives in Egypt where he is engaged as an advisor to several publishing houses, besides his work on land reclamation. He has published many collections of poetry, including *From the Notebook of Silence* (Damascus, 1968); *Hunger and the Moon* (Damascus, 1972); *Testimony of Tears in the Time of Laughter* (Beirut, 1972); *The Quartet of Joy* (London, 1990) and most recently *Celebrations of a Savage Mummy* (Cairo, 1994).

Mohamed Mesbahi is currently Professor of Islamic philosophy at the University of Rabat, Morocco, after having held the same position at the University of Fez. He is a regular participant in regional philosophical conferences and symposia and one of the founders of the "Symposium Averroicum" that was held twice in Fez and most recently at Harvard University. He has published numerous articles and books among which are the following: *The Problematic of Rationalism in Averroës' Thought* (Casa Blanca, 1988); *From Knowledge to Rationalism: Essays on the Arab Theory of Rationalism* (Beirut, 1990) and *Transformations in the History of Rationalism and Existence: Essays on Arab Islamic Philosophy* (Beirut, 1995).

Ibrahim Y. Najjar was educated at the American University of Beirut, McMaster University and the University of Toronto, where he specialized in Analytic Philosophy and wrote a dissertation on Bertrand Russell's theory of Desire. He taught philosophy at the Lebanese American University and now is an Assistant Professor in the Civilization Sequence Program at the American University of Beirut. He has written several articles on Analytic Philosophy and has translated Russell's *Principles of Social Reconstruction* into Arabic.

Michael S. Ruse is a graduate of Northwestern University and received his Ph.D. from the State University of New York at Stony Brook. He is currently Assistant Professor of Philosophy at The American University in Cairo. His research interests are in the history of epistemology as it pertains to the politics of knowledge and technology. He is writing a book on the history of the intellect as an agent of separation, as envisioned in the philosophy of Henri Bergson. In conjunction with the book, he is also working on a paper joining the thought of Herbert Marcuse and Guy De Bord.

Anke von Kügelgen studied Arabic and Islamic Studies at the Freie Universität Berlin, besides her training in History and Philosophy. She is currently Assistant Professor in the Department of Oriental Studies at the Ruhr-Universität Bachum. She has conducted research on medieval thinkers in Islamic societies and the attitude of contemporary Arab intellectuals towards them. Her main publication in this area is *Averroës und die arabische Moderne- Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. More recently, she has been investigating the Islamic culture of the Khanate of Bukhara during the 18th and 19th centuries. In addition, she is coordinating, together with Michael Kemper, a project on Islamic Culture in Russia and Central Asia (from the 18th to the 20th century). The first collection of articles on this subject will appear in the summer of 1996.

Ali Mabrook teaches philosophy at the Faculty of Arts, Cairo University. He has published a book on *Prophecy: from the Science of Dogma to the Philosophy of History* (in Arabic) and another forthcoming book on *History and its Discourse in the Science of Dogmas* (in Arabic). He has published a number of essays on the concept of time, dependency and the mechanics of its production, critiques of hegemonic discourse and the non-historicity of modern Arab discourse. He is currently working on a close reading of Arab rationalist discourse.

Muhsin Mahdi is a James Richard Jewett Professor of Arabic, at the Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University. He studied at the American University of Beirut and is the author of *Ibn Khaldun's Philosophy of History*; and of numerous articles in medieval Arabic/Islamic political philosophy. He is the translator of *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* and other writings by al-Farabi. He is the editor of numerous critical editions of works by al-Farabi and has edited, with Ralph Lerner and Ernest Fortin, *A Sourcebook of Medieval Political Philosophy*. He has also edited the *One Thousand and One Nights* (from its earliest sources).

Muhammad Afifi Matar is one of the foremost authors of avant-garde and experimental poetry in Egypt and the entire Arab region. He was editor of *Sanābil*, a monthly literary journal, from 1969 until 1971 when the Egyptian government decided to close it

Charles E. Butterworth is Professor of Government and Politics, University of Maryland. He holds degrees from Michigan State University, University of Nancy (France) and the University of Chicago. He is the author, editor and translator of *Averroës' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*. He is also the editor of critical editions of several other writings by Averroës and al-Razi; the translator of works by al-Farabi, al-Razi, Averroës, and Maimonides. Professor Butterworth has written numerous articles on medieval Arabic/Islamic political philosophy as well as contemporary Arabic/Islamic political thought and is co-author, with I. William Zartman, of *Political Islam*.

Guy Guldentops studied Classical philosophy in the universities of Antwerp and Leuven. He is scientific collaborator at the De Wulf-Mansion Center, K.U. Leuven, dealing with ancient and medieval philosophy. He is currently working on an edition of Henry Bate's *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, Parts XX-XXIII, while preparing a doctoral dissertation on the philosophy of Themistius.

Hassan Hanafi is currently Professor of Philosophy at the Faculty of Arts, Cairo University. He has published works on phenomenology and Interpretation and research papers on Islamic philosophy. He has translated a number of philosophical studies. Among his writings (in Arabic) are: *Contemporary Issues*, *From Dogma to Revolution*, *Introduction to Religion and Revolution in Egypt* and *Heritage and Modernization*. He has also written a number of works in French and English.

Zeinab Mahmoud el-Khodeiry is currently Professor of Philosophy at Cairo University specializing in medieval Judaic, Christian and Islamic philosophy as well as the philosophy of history. She has written extensively on various aspects of medieval philosophy and has edited Louis Massignon's *Lectures on the History of Arab Philosophical Terminology*. She is the author of several books (in Arabic) among which are *Ibn Khaldūn's Philosophy of History* (Cairo, 1993) and *Averroës and his Latin Students* (Cairo, 1986). She is currently working on a book entitled *Reform and Development in Muhammad Abdou's Thought*.

Notes on Contributors

Nasr Hamid Abu-Zeid taught in the U.S. and Japan and is a Professor of Islamic Studies and Textual Analysis in the Department of Arabic at Cairo University. He is presently a Visiting Professor at Leiden University. His influential works on Islamic thought, mysticism and hermeneutics include: *The Rational Orientation in Exegesis, The Philosophy of Interpretation* and *The Concept of the Text.* He is the co-editor of *Introduction to Semiotics.*

Alparslan Açikgenç has studied at Ankara University, Turkey, the University of Wisconsin-Milwaukee and the University of Chicago. He is currently Professor of Philosophy at the International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, Malaysia. He has published several articles on both Western and Islamic thought and philosophy ranging from Hegel, Kant and Whitehead to Tusï and Fazlur Rahman. He has translated into Turkish Fazlur Rahman's *Themes of the Qu'ran* and *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. He is the author of *Being and Existence in Sadrä and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur, 1993) and is currently working on Vol. I of *A History of Islamic Philosophy.*

Ahmad Abdul-Halim Atiyya teaches Philosophy at the Faculty of Arts, Cairo University. He is a specialist in modern and contemporary philosophy, particularly values, ethics and aesthetics. He is interested in the issues of contemporary Arab thought and has written about modern American realism, the philosophy of Feuerbach, Hegelian ethics, Cartesianism in modern Arab thought and the philosophy of Abd al-Rahman Badawi.

Ibn Rushd : A Spectator's Testimony

Muhammad Afifi Matar

The author—an Egyptian poet who studied and taught philosophy, and whose poetry is permeated by philosophical concerns—reflects in this essay on the significance of reviving Ibn Rushd in the context of contemporary Arab culture. He draws a distinction between cultural inheritance (*mirāth*) and cultural heritage (*turāth*)—the latter being the living and dynamic aspect of the cultural legacy. The two co-exist in a tense and dialectical relationship.

Stressing the hegemonic role of political authority, he points out how the field of philosophy has been turned into a vulgar ideological discourse or into a stunted and ineffective academic discipline. He singles out four moments in the twentieth century in which the name of Ibn Rushd became a battle cry in the Arab world:

(1) In the early twentieth century when Faraḥ Anṭūn summarized Renan's work, *Averroès et averroisme*, in a highly selective way to support European notions of politics, social organization and religious egalitarianism.

(2) Later when the study of Ibn Rushd was undertaken in a historicizing and culturally-conscious fashion in order to defend him against the labels attached to him by medieval Europeans and Orientalists. These studies were carried under the auspices of national recovery of the heritage.

(3) More recently a Moroccan circle of dedicated scholars has tried to recapture the tradition of Andalusian and Maghrebi philosophy of yore. It constitutes a promising departure.

(4) The contemporary scene in Egypt where most of the work on Ibn Rushd tends to be either deadly academic or harnessed to the power campaign for the self-styled forces of "Enlightenment" against the so-called forces of "Darkness."

The author devalues efforts to manipulate the discourse of Ibn Rushd, and to relegate him to a field other than philosophy in order to propagate and to pretend that the concerns of Ibn Rushd correspond to those of the authorities. Towards the end of his testimony, the poet points to a prison poem he wrote ("Blood-Dripping Faces") in which he calls upon Ibn Rushd, his maître de pensée, to heal and correct.

Ibn Rushd on the Question of Women: Preliminary Remarks

Ahmad Abdul-Halim Atiyya

To investigate the views of Ibn Rushd on women, it is important to look in both the juridical works attributed to the Judge of Cordoba and to his Commentaries, some of which are no longer extant in Arabic, but available only in translations. Furthermore, as the author points out, an assessment of Ibn Rushd's contribution to elucidating women's importance and upgrading their social position can only be appreciated through an overview of how rarely this topic had concerned other philosophers in the socio-religious context of Ibn Rushd.

One of the few philosophers in the Arab-Islamic tradition who devoted space in his writing to women and their concerns was Abu al-Hasan al-'Āmirī (d. 381/992). He discussed in his *Kitab al-sa'ada wa'l-is'ad* (Book of Happiness and Rendering Happiness) the position of women and wavered between considering them equal to men and subordinating them to men. This ambivalent attitude seems like an improvement over other philosophic silences on the question.

The author combines a reading of selected passages from Ibn Rushd's work in jurisprudence, *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (Inception of Interpretation and the Perfection of Concision) with Ibn Rushd's explication and commentary on Plato's *Republic* as reconstructed from the Hebrew translation (made by Samuel ben Judah in Provence in the fourteenth century), in its most recent translation into English, by Ralph Lerner. One can only discern Ibn Rushd's point of view on the subject by shifts in pronouns (third person likely to point to Plato and first person to Ibn Rushd). Such reading—though it cannot be conclusive as two translations mediate the lost original—does point out, in combination with Ibn Rushd's direct pronouncements on women in *Bidāyat al-mujtahid* that Ibn Rushd was a precursor of women's emancipation. Other readings of gender issues in the works of Ibn Rushd are referred to in this study, in an effort to draw attention to the convergence of readings on this question, and to solicit interest in investigating such a vital issue in Arab-Islamic legacy at this critical conjuncture.

Ibn Rushd as a Jurist

Hassan Hanafi

The author asserts that the general orientation or spirit which pervades the corpus of Ibn Rushd helps in deciphering the more specifically legal writing of the Judge of Cordoba (*Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (Inception of Interpretation and the Perfection of Concision). This Averroist spirit consists in examining and distinguishing opposing claims and extricating the nature of the issue, while taking into consideration various opinions, in order to reach first principles. This spirit can be summed up as the way of *ijtihād* (reflective interpretation), away from *taqlīd* (unreflective adoption). *Ijtihād* is based on analogy between the unspelled and the spelled out, thus the two conditions for such interpretation are sound linguistic knowledge and methodology of jurisprudence.

The article concentrates on the structure of *Bidāyat al-mujtahid* in terms of the underlying logic of its organization. In it Ibn Rushd reviews the four legal schools of the Mashreq as well as the Zahirite schools of the Maghreb. He divides his work into a binary structure, a vertical axis relating the human kind to heaven (*'ibadāt*) and a horizontal axis relating the members of the human kind to each other (*mu'āmalāt*)—each of which is divided into eight subdivisions, which in turn are subdivided into other smaller units and up to the twelfth branching.

The objective of Ibn Rushd is to reduce the particulars to their principles (preponderance, abrogation, choice between alternatives and concordance) in order to solve the contradiction between scriptural and rational arguments, that is between Text and Reason. A fifth principle is sometime added and that is *fitra* (innate constitution).

The sources of Law are four: The Book (Quran), the tradition (Sunna) of the Prophet, consensus (*ijmā'*) and analogic reasoning (*qiyās*). However, Ibn Rushd does not consider consensus an independent source. He also condenses the four poles of al-Ghazālī's—the tree, the fruit, the gardener, the gardening—into the last one.

This tendency of Ibn Rushd as examined here shows that he tends to go beyond the spirit of the laws as pertinent to nomadic and mercantile society to uncover the spirit of the laws by distinguishing between their core and their circumstantial manifestation.

The author of this article, in contrast to the above, searches within the history of Arab rationalism for internal aspects of its fragility that made it unable to withstand pressures and march forward. He argues that medieval Arab rationalism had in fact assimilated authoritarian structures and hierarchical orders within its own supposedly independent thinking. The privileging of the upper versus lower, and the intellectual elite versus popular masses were intrinsic divisions in the mind-set of Ibn Rushd. His hermeneutics betrays an authoritarian tendency that is thinly masked. In fact, as the author argues, the discourse of Ibn Rushd crystallized within the dominant Ash'arite discourse and links dialectically with al-Ghazālī's texts. The Ash'arites provided the over-arching discourse in medieval Islam, and not even Ibn Rushd managed to rid himself from its impact.

Soon enough, Ibn Khaldūn reversed the relation of Ibn Rushd to the Ash'arites: Instead of presenting a rationalist discourse masking Ash'arite foundation as Ibn Rushd did, he presented an Ash'arite discourse enveloped in rational methodology. His intellectual instruments modified the wide-spread practise of transmission based on a chain of authorities, in favor of rational and reflective examination of history. However, rationality for Ibn Khaldūn was an instrument which masked conventional wisdom and hegemonic thought.

Between Ibn Rushd whose surface rationalism betrays a deep-rooted Ash'arite conservatism and Ibn Khaldūn's outright Ash'arite worldview supported by rationalist methods of investigation, the circle of Arab rationalism enclosed a compromise. Modern Arab intellectuals, the author asserts, continue to defend rationalism and modernism (borrowed form the West) while remain traditional on the deep level. Rationalism both in the medieval and the contemporary Arab culture has remained an unfinished project.

banished—was militantly reformist and wanted single-mindedly to have intellectual reforms as part of a political agenda. Its program was based on unity and uniformity, returning to the roots and minimizing religious and political divergence. The Caliphs of the Muwaḥḥid dynasty used force and burnt books written by mainstream Mālikī jurists who were involved in *'ilm al-furū'* ("doctrine of the branches"—an applied jurisprudence which consists of an intricate elaboration of Islamic Law) since their work distracted from the fundamentals of faith, so dear to the Muwaḥḥids. Thus, the author argues, the ordeal of Ibn Rushd was by no means an extraordinary trial at that time.

A close reading of Ibn Rushd's writings shows his acceptance of the Muwaḥḥids' ideals and ideology, which meant—in practical terms—an intellectual insistence on the consistency of foundations and an abhorrence of pluralism, diversity of interpretations and indulgence in branching. Bearing this in mind, the author explains Ibn Rushd's dedication to presenting the philosophy of Aristotle—the first master—purged from "distortions." His attack on dialectical theologians also stems from what Ibn Rushd considered their misinterpretations of *Sharī'a* (Islamic Law), the "sister" of *Ḥikma* (Philosophy).

The work of Abū al-Hajāj Yūsuf ibn Ṭumlūs, a student of Ibn Rushd, shows to what extent al-Ghazālī had penetrated Maghrebi Averroism, and displaced Ibn Rushd's philosophical thrust. This perhaps explains more adequately than the dramatic incident of setting fire to Ibn Rushd's books the reason behind the decline of the Averroist lesson.

The Evasive Defeat of Rationalism: From Ibn Rushd to Ibn Khaldūn

Ali Mabrook

The author argues that contemporary Arab rationalists attribute the failure of rationalism in contemporary Arab thought to external factors, namely social and political authoritarianism. Likewise, they blame the failure of medieval Arab rationalists to their conflict with the ruling ideology of their time. The explanation betrays an apologetic position, rather than a probing investigation.

examine its principles with an ingenious methodoligical device: (1) by bringing general principles to specific subject matter (2) by appealing to the principle of conflicting types of causes and nature where sciences can uncover certain specific (material and moving) causes, and (3) by pointing out the difference of demonstration in universal and particular sciences.

Thus this division of principles by Ibn Rushd allowed him to endow particular sciences with the right to demonstrate certain (material and moving) causes and left to philosophy the right to demonstrate the quiddity of principles and to demonstrate both formal cause and final cause.

Ibn Rushd managed to alternate his approach on this question of rights to first principles by adopting a multiple point of view. From his perspective, philosophy examines principles, not in order to know and acknowledge, but in order to found and be; while science examines its principles with an epistemological eye, rather than an ontological one, that is, science looks into its principles in order to pursue its quest since these principles explain its particular subject matter. Particular sciences cannot uncover all their causes, but only some of them.

In a meticulous analysis of Ibn Rushd's work, the author shows that the relationship of philosophy to science is not that of form to matter, but that of two fields overlapping on their borders. The difference between philosophy and science is that of orientation and fields of vision.

The Decline of the Averroist Lesson: The Impact of al-Ghazālī on Maghrebi Averroism

Abdelmajid Sghiar

This study questions the standard explanation of the failure of Ibn Rushd's lesson to thrive in the Islamic Maghreb by attributing it to his ordeal which included his banishment and the burning of his books. Such a personal and facile explanation of an undeveloped philosophical orientation is challenged, and replaced by a scrutinizing look at the intellectual and social context which did not provide the necessary fertile ground for Averroism in the Medieval Maghreb.

The Muwaḥḥid (Almohed) dynasty of Morocco—in whose court Ibn Rushd worked for a time as a court physician before he was

The author argues that Ibn Rushd sensed that intellectual diversity produces confusion which leads to social and theological deviations. His Aristotelian project shows that—consciously or unconsciously—Ibn Rushd found in Aristotle a solution for diversity. This enabled him to carry over the concept of divine oneness—so dear to the Muwaḥḥidin—from the plane of dogma to the plane of philosophy. Ibn Rushd found in Aristotle a system which can achieve uniformity through the mechanism of separation of fields, leaving one overriding authority in each. This in turn led to mutually exclusive binary oppositions where dialectic is not possible. Ibn Rushd separated philosophy from religion, making the Quran the essence of the first and Aristotle the master of the second. He divided people into two categories, the "public" on one hand and the demonstrative philosophers on the other, while dialecticians were dismissed. Likewise, Ibn Rushd separated Revelation from Dialectical Theology (*'ilm al-kalām*), considering the first as truth, the second as falsehood. Likewise, the ruler's relation to the ruled as conceived by Ibn Rushd is not reciprocal: a self-sufficient ruler is contrasted to subjects in need of a ruler.

The Right to First Principles Between Philosophy and Science According to Ibn Rushd

Mohamed Mesbahi

This study examines the contradictory attitudes of Ibn Rushd in relation to the question of whether philosophy or science has the right to claim authoritative demonstration of first principles and causes. The author provides an answer to the shifting positions of Ibn Rushd on the question.

One presumes that philosophy has the right to handle all causes and first principles since (1) philosophy's domain is "universal being" to which the subject matter of particular sciences are species, and (2) if sciences were to examine their own first principles they would cease being demonstrative sciences and turn into dialectical sciences. Ibn Rushd, in contrast to Ibn Sīnā, permits some sciences to demonstrate their own first principles. Natural sciences, for example, may demonstrate their first principles such as the first matter and the prime mover. Ibn Rushd managed to prove the right of science to

for both, knowledge remains the monopoly of an intellectual elite. This is so despite their different orientations: Ibn Rushd starts with the World to reach the Text (through interpretation) while al-Ghazālī does the obverse. Al-Ghazālī's intellectual discourse offers in its Ash'arite face an ideology for the masses; likewise, Ibn Rushd's careful distinction between masses and elite provides two types of knowledge, one for the intellectual elite and another type that is appropriate for commoners, without contradicting demonstration. Ibn Rushd found the Quranic description of God as Light more appropriate for the masses than the dialectical theologians' presentation of Him as an "Eternal Man." This example shows that Ibn Rushd found mysticism suits the masses more than demonstration or dialectics. The author concludes that Ibn Rushd was moving into a discursive field controlled by al-Ghazālī.

Ibn Rushd Between Pluralism and Oneness

Zeinab Mahmoud el-Khodeiry

The author examines the professional accomplishments of Ibn Rushd to uncover how he came to be the philosopher of rationalism in Islam. In contextualizing the intellectual production of Ibn Rushd, the author finds that rationalism was not his ultimate concern, but he arrived at it as a philosophical consequence of his ideological inclinations.

The author shows that the early works of Ibn Rushd were typical of any student of philosophy in twelfth-century Andalusia. He summarized the works of outstanding names (al-Ghazālī, Aristotle, Ibn Tūmart). No rationalist pattern can be discerned from the diversity of seminal texts he worked on. His early work is of an eclectic nature.

Ibn Rushd's critique of al-Ghazālī and his intellectual front in three works (*Faṣl al-maqāl*, *Manāhij al-adilla* and *Tahāfut al-tahāfut*) took place when he was serving the Caliph of the Muwaḥḥid State. His intention was to displace the commonly known Aristotle of the dialectical theologians (*mutakallimin*) by an authentic one in order to enlist his philosophy for a unified thought. His attacks on both al-Ghazālī and Ibn Sīnā and even the Greek commentators on Aristotle, as well as the mystics, were a prelude to the intellectual uniformity for which he was paving the way.

Abstracts of Arabic Articles

The Discourse of Ibn Rushd Between Knowledge and Constraint

Nasr Hamid Abu-Zeid

The article examines the complexity of intellectual relations in a cultural context where the frame of reference is identical, but the discursive formations vary to the point of contradiction. The author investigates the reciprocal influences of opposed discourses, namely that of al-Ghazālī and Ibn Rushd. The first represents the quasi-philosophical formation of the Ash'arite doctrine, charged with an element of mysticism tending towards the esoteric. The second represents Aristotelian rationalism in Islamic garb. The conflict between the two is clear enough: al-Ghazālī attacked philosophy and philosophers while Ibn Rushd attacked the dialectical theologians and more specifically the Ash'arites, and even more so al-Ghazālī in his trilogy (*Faṣl al-maqāl, Manāhij al-adilla* and *Tahāfut al-tahāfut*).

Despite the opposition between the two thinkers, reciprocal borrowing took place. Al-Ghazālī borrowed philosophical methodology to deconstruct the basis of philosophy. This is analogous to Abu al-Ḥasan al-Ash'arī's use of Mu'tazilite method to problematize Mu'tazila's dogma and replace it with Ḥanbalite dogma. Ibn Rushd was different, however. He did not use demonstration to establish dogma, but he used it to interpret dogma. Ibn Rushd's attack on the method of dialectical theologians (*mutakallimin*) was sharp because he felt they harmed both *Shari'a* (Islamic Law) and *burhān* (philosophic demonstration). Accordingly, he would allow the reading of their books only to *ahl al-burhān* (philosophers), not dialecticians nor rhetoricians.

In his subdivisions of humanity, Ibn Rushd had affinities with al-Ghazālī. They overlap in the social significance of such a division:

excitement, breadth, and depth, of the experience of being at that university in the late forties and early fifties. Eventually I wrote my thesis on Ibn Khaldun under the historian Nabia Abbott of the Oriental Institute and the political philosopher Leo Strauss of the Department of Political Science, both of whom were my older colleagues when I went back to the University of Chicago to teach. In Germany, I was fortunate to hear Martin Heidegger on a number of occasions and continued to read whatever he published during his lifetime and what was published after his death. As I understand it, the difference between the philosophic positions of Leo Strauss and Martin Heidegger has something to do with the status of Neoplatonism or the difference between Aristotle and Plotinus regarding the first principle, and I tended to side with Strauss on this issue. But I continue to recall a friend's comment to the effect that these ultimate issues may not be easy to settle with certainty and that one must make a choice.

Alif: Though it sounds dramatic, it is not entirely wrong to describe your career in the U.S. as one of exile or estrangement. At the very least, you are distant from the very roots you seek to uncover in your scholarly work. In looking back now over the last four decades of scholarly pursuit, has this physical distance hindered your work in any significant manner?

Mahdi: It is true that I did not go to study at the American University of Beirut and at the University of Chicago with the slightest intention of becoming a teacher or to be involved in public life in any other place than Iraq. Once I complained to Leo Strauss about the life of exile and his answer was that it was one of those things one cannot do anything about. It is also true that I have always felt a psychological need to be in the Arab world over extended periods of time—Egypt and Morocco have been the countries I usually went to—for replenishment: it is as though one becomes thirsty and needs to go back to the source to quench one's thirst. But that which one cannot do anything about does hurt very much, especially when one hears about the extraordinarily distressing conditions in one's native land.

natural science and metaphysics in as much as these continue to treat aspects of the world that are either not touched by modern science or that present an alternative to the approach of modern science.

Alif: Do you see any relationship between the poverty of philosophy in the Arab world of today and the political defeats the Arabs have suffered in the last decades?

Mahdi: The Arab world in the last decades has been systematically denied the opportunity to develop, prosper, and take its place in the modern world by a combination of outside forces and native rulers or outside forces' manipulation of native rulers. The poverty of philosophy in the Arab world today has its roots in the colonial and mandate periods during which the foreign powers thought philosophy was too much of a luxury for the natives or that philosophy opened their eyes to the fact that they were being enslaved, their riches exploited, and their economic, social, and cultural life subverted for the benefit of the neocolonialist powers. Yes, the poverty of philosophy in the Arab world of today is certainly related to the collapse of the social and political idea of the *nahda*.

Alif: You have had the rare opportunity of studying with extraordinary scholars in the Arab World as well as in the United States, France, and Germany. Who among them have been the most influential in leading you to your own scholarly path and why or how have they been influential?

Mahdi: As an undergraduate at the American University of Beirut, the most influential figures were Costi Zurayk in Islamic history, while in philosophy it was no doubt Charles Malik, with whom I had the pleasure to work at the United Nations when he was representing the Arab countries at the Security Council. Both gave me what an undergraduate needs: a sense of enthusiasm for a subject and a sense of its great importance for one's own life and the life of his community. At the University of Chicago I soon enrolled in the Committee on Social Thought, which consisted of a number of extraordinary scholars in many different fields, and worked also at the Oriental Institute, which probably presented at the time an equally extraordinary number of scholars concerned with the history of the Near East. But it is hard today to communicate the sense of

that of Thomas Aquinas, and then to revolt in early modern times against that reaction. So, to the extent that human beings think of reason as the highest divine gift, Averroës remains their model.

On the other hand, Averroës was very much aware of the importance of community, religion, and tradition in the life of human beings, and his legal and theological writings attest to this, even though these were not always translated into Latin or their importance understood until modern times during the revival of Averroës' thought early in this century.

Averroës' relevance to our (post) modern world will depend on the direction this new world will take. Averroës must have believed that reason and tradition are the two permanent poles of human life, that human beings cannot live as isolated individuals and that man is driven by nature to live in society and to think, even though the requirements of living in society and the result of free thought may not be always harmonious. Averroës, like earlier Muslim philosophers such as Alfarabi and Avicenna, learned from the death of Socrates and from Plato the lesson of how a philosopher needs to be both free and a good citizen at the same time. Averroës certainly succeeded in this difficult task to the point that he continues even today to be recognized as a great Muslim jurist and his work on the principles of jurisprudence is still used as a textbook in Maliki schools in North Africa.

The question of the relation between religion, tradition, and community, on the one hand, and philosophy, science, and free inquiry, on the other, remains central today and Averroës' *Decisive Treatise* remains a model for how it needs to be discussed. More broadly, however, all of Averoes's works that deal with human things—religion, politics, psychology, logic—have a permanent value that has not been diminished by the progress of modern science.

Alif: If you were to have a say in education in the Arab world, at what point in the curriculum would you introduce philosophy, and what philosophical texts would you present to students, and how would you move up in more advanced courses?

Mahdi: A partial answer to this question would be to introduce works by philosophers—whether ancient, medieval, or modern—that remain relevant in such fields as religion, politics, psychology and logic. The more advanced students could then learn from works on

On Ibn Rushd, Philosophy and the Arab World (Interview)

Muhsin Mahdi

Alif: Your work has covered such varied fields ranging from Islamic philosophy to folk literature—two domains that are often viewed as mutually exclusive. Do you see a unity in your project and how?

Mahdi: Since my main concern has been the study of political philosophy, and political philosophy is concerned, or should be concerned, with social and political life on all levels and not only with the so-called ideal state, I needed to look into literary expressions other than those left behind by the philosophers, the elite, or—in general—the few. In the field of Arabic literature, the prose and poetry I knew about seemed to me to be too artful, too close to the rulers, or limited in the sector of society it presented or addressed. So I needed to look into a literary expression that was more popular and less elitist in content, sentiment, and language, to supplement the high or formal literature so that I could have a wider understanding of social and political life in the Arabic and Islamic world in medieval times.

Alif: How would you explain the cross-cultural and cross-religious importance of Averroës in the medieval world? Do you think Averroës is still relevant to our (post) modern world? How? In what fields? What works of Averroës?

Mahdi: The main answer to this question is of course that it was due to the recognition of the power, originality, and significance of his writings, to the point that he was considered as *the* Commentator and thus placed above all the great Hellenistic-Roman and earlier medieval students of philosophy. But it was also due to a certain radicalism in his philosophy, a radicalism that disturbed traditional religious thought in the medieval world, leading to reactions, such as

1972): 159-174.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, IL: Free Press, 1952.

Strayer, Joseph, ed. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Scribner's, 1988.

Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroës)*. Trans. Olivia Stewart. London: Routledge, 1991.

Vickers, Brian. *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Oxford UP, 1989.

Wahba, Mourad. "The Paradox of Averroës." *Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie* LXVI/2 (1980): 257-261.

Walzer, Richard. *Al-Farabi on the Perfect State*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

—. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge MA: Harvard UP, 1962.

Watt, William M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, U.K.: Clark, 1962.

Zimmerman, F.W. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione*." Oxford: British Academy, 1981.

Leaman, Oliver. *Averroës and his Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Lemay, Richard. *Abu Ma'Shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*. Beirut, Leb.: American Univ. in Beirut Press, 1962.

Lindemann, Erika. *A Rhetoric for Writing Teachers*. New York: Oxford UP, 1982.

Marmura, Michael E. "Ghazali and the Avicennan Proof from Personal Identity for an Immaterial Self." In Ruth Link Salinger, Ed. *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Pr., 1988. 98-112.

Morse, Ruth. *Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation, and Reality*. Cambridge, U.K.: Cambridge UP, 1991.

Murphy, James J. "The Middle Ages." In Winifred Bryan Horner, Ed. *The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric*. Columbia, MO: Univ. Missouri Pr., 1983. 40-74.

Netton, Ian. *Al-Farabi and his School*. London: Routledge, 1992.

O'Leary, DeLacy. *Arabic Thought and its Place in History*. Rev. ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

Perelman, Chaim, and L. Olbrechts-Tytecta. *The New Rhetoric: A Treatise in Argumentation*. Notre Dame, IN: Univ. of Notre Dame Press, 1969.

Peters, F.E. *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*. New York: NYU Press, 1968.

Poulakos, Takis, ed. *Rethinking the History of Rhetoric: Multi-Disciplinary Essays on the Rhetorical Tradition*. Boulder: Westview Press, 1993.

Puig, Josep. "The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain." In Charles Butterworth and Blake Kessel, Eds. *The Introduction of Arabic Philosophy Into Europe*. Leiden, Neth.: E.J. Brill, 1994. 7-30.

Reese, W. L. "Avicenna." *Dictionary of Philosophy and Religion*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980.

Rosemann, Phillipp W. "Averroës and Aristotle's Philosophical Dictionary." *The Modern Schoolman* 66 (Jan. 1989): 95-115.

Smith, Craig. "The Medieval Subjugation and the Existential Elevation of Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric* 5 (Summer

Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*." In Michael Marmura, Ed. *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY Press, 1984. 111-136.

—. "Rhetoric and Islamic Political Philosophy." *International Journal of Middle Eastern Studies* 3 (1972): 187-198.

Corbett, Edward P. J. *Classical Rhetoric for the Modern Student*. 3rd ed. New York: Oxford UP, 1990.

Crowly, Sharon. *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*. New York: Macmillan, 1994.

Ehninger, Douglas. "On Systems of Rhetoric." *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968): 131-144.

Ezzaher, Lahcen E. "A Revisionary History of Rhetoric: The Significance of the Medieval Muslim Tradition in the Western Rhetorical Tradition." Paper delivered at the Conference of College Composition and Communication. Nashville TN, 18 March 1994.

al-Farabi. "The Attainment of Happiness." In *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. Muhsin Mahdi. Glencoe, IL: Free Press, 1962. 13-50.

—. "The Philosophy of Aristotle." In *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. Muhsin Mahdi. Glencoe, IL: Free Press, 1962. 71-130.

Fisher, Walter R. *Rhetoric: A Tradition in Transition*. East Lansing, MI: Michigan State UP, 1974.

Goichon, A. M. and M. S. Khan. *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe*. Delhi, India: Motilal Banarsidass, 1969.

Hackett, Jeremiah. "Averroës and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy." *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Ed. Ruth Link-Salinger. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Pr., 1988. 98-112.

Haddad, Fuad S. *Alfarabi's Theory of Communication*. Beirut, Leb.: American Univ. in Beirut Pr., 1989.

Ivry, Alfred L. "Averroës and the West: The First Encounter/ Non-Encounter." In Ruth Link Salinger, Ed. *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Pr., 1988. 142-58.

Kinneavy, James L. *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*. New York: Oxford UP, 1987.

—. *Averroës's Middle Commentary on Aristotle's "Poetics."* Trans. Charles E. Butterworth. Princeton, NJ: Princeton UP, 1986.

—. *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric," and "Poetics."* Trans. Charles E. Butterworth. Albany: SUNY Press, 1977.

—. *On the Harmony of Religion and Philosophy.* Trans. George F. Hourani. London: Luzac & Co., 1976.

—. "The Relation Between Religion and Philosophy." In *The Philosophy and Theology of Averroës.* Trans. Mohammed Jamil Ur-Rahman. Baroda, India: A.G. Widgery, 1921. 12-41.

Baali, Fuad, and Ali Wardi. *Ibn Khaldoun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective.* Boston: G.K. Hall, 1981.

Barilli, Renato. *Rhetoric.* Trans. Giuliana Menozzi. Minneapolis: Univ. Minnesota Pr., 1989.

Bello, Iysa A. *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy.* Leiden, Neth.: E.J. Brill, 1989.

Berlin, James A. *Rhetoric and Reality.* Carbondale, IL: Southern Illinois UP, 1987.

—. "Revisionary History: The Dialectical Method." In Takis Poulakos, ed., *Rethinking the History of Rhetoric: Multi -Disciplinary Essays on the Rhetorical Tradition.* Boulder: Westview Press, 1993. 135-152.

Bizzell, Patricia, & Bruce Herzberg, eds. *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present.* Boston: Bedford/St. Martin's, 1990.

Black, Deborah L. *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy.* Leiden, Netherlands: E.J. Brill, 1990.

Boggess, William F. "Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations." *Viator* 2 (1971): 227-250.

Borges, Jorge Luis. "Averroës' Search." In Anthony Kerrigan, Ed. *A Personal Anthology.* NY: Grove Press, 1964. 101-110.

Brown, Stuart, Paul Meyer, & Theresa Enos. "Doctoral Programs in Rhetoric and Composition: A Catalog of the Profession." *Rhetoric Review* 12 (Special Issue, Spring 1994): 240-242.

Burnett, Charles. "The Introduction of Arabic Learning into Christian Schools." In Charles Butterworth and Blake Kessel, Eds. *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe.* Leiden, Netherlands: E.J. Brill, 1994.

Butterworth, Charles E. "The Rhetorician and his Relationship to the

NOTES

1 Berlin divides rhetoric into two types: *epistemic rhetoric*, which posits discourse transactions including all elements of the rhetorical situation, especially language, and *classical transactional rhetoric*, which conceives of realms of human behavior, such as science and logic, in which language is not very significant.

2 Butterworth's article surveys the different practical roles each philosopher envisioned for rhetoric in public religious life, and compares their treatments of rhetoric with that of the greatest Islamic rhetorician, the Prophet Mohammed himself (112). Butterworth even goes so far as to suggest that the views of the three Medieval commentators "must ultimately lead to doubt about the merits of Mohammed's rhetoric" (134). Butterworth's provocative--if not volatile--conclusion serves as a further call for attention to be paid by rhetoric scholars to the original Arabic texts of these commentaries. Until more scholars study Averroës's commentaries or until they are available in English, Butterworth's (lone) opinion will remain, by default, definitive.

3 One of the few pre-modern rhetoricians who view rhetoric in this sort of "affective" manner is Giambattista Vico. Vico was an Italian rhetorician of the late seventeenth and early eighteenth centuries who reacted against the dominant Cartesianism of the time by recovering the importance of language in the making of meaning (Bizzell & Herzberg 711). As mentioned earlier, Italy was a stronghold for Averroëan thought well into the seventeenth century, and it is not unlikely that Vico was well read in the work of Averroës. Further investigation may very well show an Averroëan influence on Vico's own rhetorical works.

Works Cited

Abed, Shukri. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*. Albany: SUNY Press, 1991.

Aristotle. *On Rhetoric*. Trans. George A. Kennedy. New York: Oxford UP, 1991.

Averroës. *Averroës's Middle Commentaries on Aristotle's "Categories" and "De Interpretatione."* Trans. Charles E. Butterworth. Princeton: Princeton UP, 1983.

philosophers' more general discussions of the purpose of logic, one often encounters the theme that logic has a twofold orientation, reflecting the dual character of language as both a communicative tool and a vehicle for the acquisition of knowledge" (58). She continues by saying that, even though dialectic and rhetoric are closely conjoined by the Arabs, there is a prioritizing of dialectic over rhetoric: that dialectic gets closer to certainty. But Black also says that there is an awareness, among these medieval philosophers, that logic and demonstration alone cannot fulfill the aims of logic (61). Both dialectic and rhetoric, after all, are doxastic, and deal in opinion. Black insists that the Arabs recognized this (109-112).

If indeed al-Farabi, Avicenna and Averroës recognized this, they must have also realized that the formations of *ijma*, or consensus, by the Islamic theologians and judges also involved rhetorical discourse. Given their situation and their status as devout Moslems, however, it is not likely that they would come to such conclusions. We are thus left to look at their commentaries to find their enlightened portrayal of the place for rhetoric and philosophy in religion. And also left to wonder, like Borges in his story "Averroës' Search," at the internal struggle these thinkers probably endured.

This survey has been, admittedly, fairly limited in that it does not address all of the rhetoricial issues that al-Farabi, Avicenna, and Averroës deal with in their commentaries. This is due, however, to the dearth of English translations of these texts, which is the main justification for the further research for which I am calling. Al-Farabi's text is available in a 1950 edition in Modern Standard Arabic, while the Middle Commentary by Averroës has been quite recently re-published in a definitive edition by the General Egyptian Book Organization. The sooner these texts become more easily available to most North American rhetoric scholars, the sooner these historians will acknowledge the rich contributions that Averroës and other Medieval Islamic commentators made towards rhetoric as it was, and is, envisioned in the West, and the sooner their attention will be directed to the unique position of rhetoric within the multivarious Islamic and Arab traditions.

does, however, discuss the moral application of rhetoric in the Islamic community. He writes that this "new" kind of Islamic rhetoric directs the speaker to do more learning in various fields in order to better prepare for persuading the populace on given issues (196).

Averroës scholar Oliver Leaman disagrees with Butterworth's generous reading of the value of rhetoric in Averroës's *Rhetoric* commentaries. He concedes that for Averroës, "rhetoric might hit at the truth, but its chances of doing so are rather haphazard" (139). Leaman sees Averroës's treatment of rhetoric for Islamic philosophers as "important in providing an appearance of logical necessity and rigor in arguments to correct opinions and actions" (140).

In addition, Leaman does not believe that Averroës's teachings on rhetoric are nearly as scandalous or as "astonishing" as Butterworth claims they are. "When Averroës is suspicious of the demonstrative status of miracles in prophecy," writes Leaman, "he is not challenging miracles or prophecy as such. He is merely suggesting that the role of miracles in prophecy is primarily to persuade those who are not susceptible to more subtle means of persuasion, by logical proof" (141). If a new and detailed look at the original Arabic texts were undertaken from the point of view of contemporary rhetoric theory, a dispute like this one between Leaman and Butterworth might be more easily mediated.

Deborah L. Black's book on logic in the medieval Arab commentaries on the *Rhetoric* and especially the *Poetics* provides the most compelling case for this new reading of Averroës or for the complete translations of the commentaries themselves. She continually points to the epistemic nature of rhetoric in the treatments by al-Farabi, Avicenna, and Averroës.

According to Black, rhetoric and poetry were theoretical arts to the Arabs (24-25). More significantly, they were productive sciences, forms of productive knowledge, meaning that they provided "ways of knowing" (23-24), "just as the technical 'know-how' of the architect, for example, is the efficient cause of the house that he builds ..." (22). In this sense, the "know-how" of a rhetorician leads to the finished product which is a persuasive monologue.

But this does not necessarily reflect an epistemology that is different from Aristotle. Fairly early on, Black describes an epistemology which would not seem to strictly fit Berlin's description of the "Classical Transactional Epistemology"(16) when she summarizes the Arabs' stance on logic: "Within the Arabic

consensus on these issues. And Averroës seems to accept differences in opinion, as well as fruitful exchanges of these differing views.

Further study of Averroës and his contemporaries, specifically how they viewed rhetoric's role in public life, can help to uncover and explain similar and later situations in Christian Europe. Just as importantly, these investigations can provide accurate historical frameworks for discussions of Islamic rhetoric by those in the West; indeed, there is a paucity of such discussion today in North America and elsewhere.

Rhetoric as an "Epistemic"

Butterworth writes that Averroës, in his middle commentary on the *Rhetoric*, also stresses the "investigative possibilities" of rhetoric. Averroës acknowledges a place for philosophy in Islam, with rhetoric playing a key part in that philosophy—philosophers must also be masters of rhetoric or they will be ineffective (193). Butterworth seems to be pointing to the epistemic nature of Averroës's rhetoric when he writes that rhetoric "provides a similitude of truth, and the same art which indicates how one may arrive at truth encompasses the art which teaches how one may arrive at a similitude of truth" ("Rhetoric and Islamic" 193). Rhetoric (and philosophy) will always fall short in Islam, though, because of Revelation (198). Also in the same article, Butterworth points out an important difference between Aristotle's and Averroës's approaches to rhetoric:

> Averroës followed Aristotle in teaching that rhetoric and dialectic were counterparts because they had the same scope of investigation, but he differed from Aristotle in that he broadened the investigatory powers of rhetoric to include speculation into all things and all beings. Moreover, according to Averroës, all men had recourse to rhetoric for arguing with others, for instruction, and for guidance—functions that Aristotle primarily ascribed to dialectic. (194-195)

If rhetoric is an "investigative art" in Islamic philosophy, it is investigative in discerning ways to address the populace. Nowhere does Averroës (or Butterworth) address the presence of rhetorical discourse in the formation of *ijma* (or judicial consensus). Butterworth

sense-perceived matters, and essential certainty derives only from sensation or from syllogistic reasoning. [emphasis mine] ("Rhetoric and Islamic" 192)

Averroës fully accepted Aristotle's notion that rhetoric, as a practical and highly useful art, could only convince audiences of probable truths. Averroës's application of this view within Islam is manifested in the way that rhetorical persuasion is "a kind of probable supposition, which the soul trusts, despite and awareness of an opposing contradiction" (Black 109). Again like Aristotle, Averroës saw rhetoric's value solely in its practical application (unlike other logical arts); for Averroës, rhetoric is only useful in community, among and between individuals, not for individuals to reach their own conclusions. While elite groups of theologians and philosophers might gain insight through dialectic and logic, Averroës saw those as not appropriate or useful activities for communication with the masses (Black 162).

The unique approach of Averroëan rhetoric within the Islamic tradition is its admission that rhetoric gets at what is *presumed* to be true, not what is—universally and undeniably—True (Black 144-145). So the best we can hope for in such a community of faith is that these partial or probable "truths" gain wide acceptance in that community; the consensus of probable truth is what functions as truth in practice. But the communal process of knowledge-making does not end there. Black hints that Averroës felt that "Rhetorical premises can apparently function as the starting point for further investigation..." (146). Clearly, the epistemological understandings of rhetoric in the context of Averroës have a bearing upon religious and public practice in Islam.

In his discourse on "The Relation Between Religion and Philosophy," Averroës also ponders this issue. While "all Muslims are agreed that all the words of the Law are not to be taken literally, nor all of them given an interpretation" ("The Relation" 28), the Law directs behavior. Averroës acknowledges that the problem is that "...complete consensus of opinion is not possible in metaphysical questions, in the manner in which it is possible to establish it in practical things. For it is not possible to establish unanimity of opinion at any time..." (31). The interpretations of the Law, then, can enjoy more widespread acceptance by the masses than can questions about, say, God's existence. Rhetoric's public role is to bring about

example, he suggests that we may perceive with *some* certainty the existence of God through the principle of the first cause, but we cannot know the "essence" of God through this proof (75). He also makes sure to include several pokes at his Sufist rival, al-Ghazali (77). Urvoy points to Averroës's belief that Avicenna's mysticism had distorted Aristotle. According to Urvoy, Averroës saw himself as providing a more "correct" summary of Aristotle's works (57-58).

Averroës understood that Aristotle's intention in *the Rhetoric* was the "communication" of information rather than the medium for making an "argument." Urvoy describes the scope of Averroës's commentaries:

> Ibn Rushd draws on the large commentary which he uses, as with his politics, to adapt the basic text to the work if one goes beyond the objective knowledge it contains to look at its subjective effects. In this way we return to the realm of politics, since rhetoric is addressed to others and not to oneself, to a group rather than an individual, is based on universally accepted views rather than personal feelings and pursues the practical goal of inciting people to action. (62)

Unfortunately, Averroës does not discuss rhetoric as it is used by philosophers or theologians. He applies rhetoric to the persuasion of "the people" and admits that persuasion, but not certainty, can be attained through rhetoric addressed to the populace (75-77). But his points about how rhetoric can fall short in convincing people of things like the creation of the world (71) show a fairly unorthodox approach to such religious practice.

Butterworth sees this as "astonishing teaching" ("Rhetoric and Islamic" 193) in that Averroës stresses the logical nature of rhetoric as it may be used by philosophers. It is not astonishing when contrasted with Aristotle, but it is when one considers the ramifications within Islam. Reports Butterworth:

> [Averroës] indicated the difficulty in proving other key doctrines in Islam, namely, the sending of the Prophet and the existence of the creator. Certainty about these doctrines could only be *accidental*; it would only be possible to attain essential certainty about

> theory of rhetoric, the most important of which is their recognition of the affective elements implicit in all knowledge. (Black 107)

In the works of al-Farabi there is an effort to resolve the issue of certainty in rhetoric, the level of "truth that can be reached through its practice. What results is a uniquely Islamic spin on Aristotelian rhetoric (Butterworth, "The Rhetorician" 114-115). This paradox of certainty and opinion is also seen in Averroës (Leaman 140-41). Leaman also finds this distinction absent from Aristotle's works (140-41).

Another reading of al-Farabi's positioning of certainty as opinion might suggest that, like Averroës, he saw some of the "most certain" things like God's existence, etc., are in fact, not certain. Butterworth later suggests that al-Farabi was less willing than his successors to call for reform in the non-philosophical realm, so that there could be more flexibility within the philosophical (135). Perhaps the political/religious climate of his time did not allow al-Farabi to articulate these points as freely as Averroës later does. Perhaps, also, al-Farabi and Averroës were aware of the Greek origins of the word "faith," *pistis*, as explored by Kinneavy. In *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*, Kinneavy explains the connection between the early Christian conceptions of faith with earlier conceptions of a "faith" effective rhetoricians attain in their audiences.

There are several secondary sources dealing with Averroës's commentaries on rhetoric. Primarily, they refer to his middle commentary because it is the more extensive treatment. The short commentary (available in English) is merely a taste of Averroës's views on Aristotle's original and runs a scant fifteen pages. But there are differences. The introduction to that text says that Averroës is "audaciously liberal" with Aristotle's texts in his short commentaries on the *Topics*, *Rhetoric*, and the *Poetics* (viii). The portion of the commentary on the *Rhetoric* shows that Averroës limits the discussion primarily to the "extent of assent" that various "persuasive things" can provide (63).

One observable difference between Averroës's short commentary and Aristotle's version is that Averroës adapts every point to the context of Islam. The examples of experienced "knowledge" include things like the existence of Mohammed, the existence of Mecca (74-75). In his discussion of certainty, for

a closer look at Avicenna's commentaries on rhetoric would be to see just how his portrayal of the art differs from that of al-Farabi and Averroës. Butterworth insists that there are numerous points of agreement in their accounts of rhetoric, but also differences (*Rhetorician* 112).

Averroës (1126-1198), unlike his two predecessors, is best known for his commentaries on Aristotle, Plato, Galen, Avicenna, and al-Farabi (Leaman 7-14). His short commentary on *the Rhetoric*, as mentioned earlier, is the only Arab commentary on that work available in English.

Rhetoric and Epistemology in the Arab Commentaries

Butterworth and Black are two scholars who have looked at how the perceptions of rhetoric by al-Farabi, Avicenna and Averroës differ from those who precede and follow them (Butterworth and Black have also examined the differences among these three), but their work leads to as many questions as it answers. Among these questions is this: how did the Medieval Arab commentators see rhetoric as a part of an epistemology which may have differed from Aristotle's? All three commentators see rhetoric as useful in conveying knowledge and truth *to* an audience, but what of this truth and knowledge—what is its nature and how did the speaker/writer acquire it? Is everything (except for what is taught by the *Quran* and the Prophet) "mere" opinion? Is the lower status of rhetoric (i.e. lower than dialectic) inclusive of an understanding of it as a knowledge-producing (epistemic) art?

Black hints at this last issue in her book, but she does not deal with it as extensively as scholars in the field of rhetoric might hope. Rhetoric's generative capacities, says Black, are tied in with it being a "architectonic" art, one which is a kind of "productive knowledge." She writes that rhetoric, in Arabic philosophy in general, is seen as this kind of "architectonic" art:

> [but not as] universal logical methodology, a method of methods like the speculative rhetoric of C.S. Pierce, the new rhetoric of Chaim Perelman, or the more general rhetorical model underlying the hermeneutic philosophy of Hans Georg Gadamer. For the Arabic philosophers[3] possess the main ingredients of such an architectonic

study in particular examines the role of rhetoric in al-Farabi's, Avicenna's, and Averroës's commentaries on the *Rhetoric*. This article is by the translator of Averroës's commentaries into English, Charles E. Butterworth, and is entitled "The Rhetorician and His Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*."[2]

Averroës and the Role of Rhetoric in Society

Though more has been written in secondary sources about the treatments of rhetoric by al-Farabi and Averroës than what has been written on Avicenna, all three are seen as the best-known, most influential, and most widely cited Arab commentators on Aristotle's *Rhetoric* (Butterworth, *Rhetorician*, 111; Black ix). As mentioned earlier, all three relegated rhetoric to a less certain, "lower" form of logical practice (Smith 160-65; Black 107). Avicenna never deviated far from the value given to rhetoric by al-Farabi, who placed it in fourth position in his ranking of the levels of certainty available through the five "logical arts." Haddad reports that al-Farabi elevates "demonstration" as the highest thought process because it leads to "conviction and certain knowledge." Demonstration is followed by dialectic, sophistry, rhetoric, and poetry. Poetry was located in the fifth position because it merely arouses in the mind "images" of the Truth (Haddad 18). Averroës did not entirely share al-Farabi's conception of rhetoric. Butterworth concludes that Averroës deviates quite a bit from the ideas that both Aristotle and al-Farabi have on rhetoric, and Butterworth even credits Averroës with a new view of rhetoric, one which stresses its investigative capacities ("Rhetoric and Islamic Political Philosophy" 193).

By 1050, the entire corpus of Aristotle's known work had been translated into Arabic (Peters xx), but these philosophical ideas were not universally embraced. Leaman describes the relationship of the Greek philosophical ideas to Islam as a "rather tense relationship" (5). "The foreign nature of philosophy (*falsafa*)," according to Leaman, "was bitterly resented and disparaged by the intellectual elite of the Islamic world" (5).

Shortly after al-Farabi's death, Avicenna (980-1037) produced his own commentaries on Aristotle's works. The only works by Avicenna widely available in English translation, however, are his influential texts on the history and practice of medicine. The value of

The preceding discussion suggests the first of many approaches that historians of rhetoric would find of interest: the importance of consent in the rhetoric of *ijma* as a cornerstone of Islamic orthodoxy. This religious/political discourse, along with the ways in which the Arabs understood and portrayed Aristotle's points on rhetoric, can be examined in terms of how knowledge, in this discourse, is socially constructed. Ivry, for one, insists that this consensus criterion of understanding and describing faith is unique to Islam during the Middle Ages, that it is not found in Christianity until centuries later (142-149). Al-Farabi implies that meaning, in Islam, is determined by society—largely because the shared, active Intellect (which later became a cornerstone of the Latin Averroists in Europe) somehow allows for a kind of unadulterated, shared "knowledge" (Haddad 52-55). Black, in her discussion of medieval Arabic rhetoric characterizes Muslim Aristotelians as emphasizing the social aspect of knowledge (106).

Another area of interest for rhetorical studies is the scope of rhetoric in the commentaries and practices of al-Farabi, Avicenna, and finally Averroës. Admittedly, this relates to a large degree to rhetoric's epistemological context in Islam (and possibly its epistemic properties), but it can fruitfully be explored as a separate thread. Clearly, all three Arab thinkers see dialectic as a more "certain" way than rhetoric to attain and convey truth (Leaman 153-54).

Averroës placed more importance on rhetoric, as being more vital, than did al-Farabi, and Averroës influenced the thirteenth-century European theologian Roger Bacon in the belief that "the *Poetics* and *Rhetoric* of Aristotle were not mere appendage, but rather, an essential part of logic" (Hackett 112), even though Bacon relegated rhetoric to a lesser status. Some historians assert that Avicenna, al-Farabi and Averroës all saw rhetoric as merely a useful tool for religious scholars to persuade "the masses" (Hackett 100; Walzer, *Alfarabi on the Perfect State* 438). Other historians, though, seem to see rhetoric's role as more important: "[Averroës] makes it clear that rhetoric used in these ways is of considerable political importance, and has a key position in the community" (Leaman 137-38). According to Black, all three Arab philosophers saw rhetoric, like dialectic, as encompassing *all* subject matter, yet "possess[ing] no subject matter of its own"(121). One modern

broadened rhetorical "History" towards which Ehninger (in 1968) and Poulakas (in 1993) urge their fellow historians of rhetoric.

It should be stressed that, in spite of the value that the study of Medieval Islamic rhetorics have in relation to Western rhetorics, this sort of scholarship can and must be progressive in its own, Islamic, context. James Berlin, in his assertion that we need revisionary histories of rhetoric to counter the tendency towards "a quest for historical unity in an unabashed narrative of teleological progress" ("Revisionary History" 136), advises us to avoid "remain[ing] on the plan of intellectual history, situating rhetorics within a realm of ideas rather than material and social practices" (136).

Though scholars of rhetoric will have an interest in studying al-Farabi, Avicenna, and Averroës simply for their treatments of rhetoric, they may also seek to explore the relationship of rhetoric and religious discourse. Rhetoric, in this sense, may also shed some light on the historical development of Islam itself, and the role of Islam in light of religious conflict, in the past and the present. More specifically, scholars of rhetoric might want to look at how *shari'a*, or Islamic law, involves consent by Islamic experts. These experts reach a consensus on a course of action by referring to the Scripture (the Quran) and to non-scriptural *Hadith*. Rhetoric certainly has a place in the creation of this *ijma'*, or consensus of the learned. Once this consensus on a given topic is reached and recorded, there is no further "debate" on that issue, as it becomes doctrine (Bello 17-19). Thus, rhetoric can be seen as fundamental to the formulation of Islamic orthodoxy.

In the 9th through the 12th centuries, al-Farabi, Avicenna, and Averroës acknowledged a place for rhetoric and philosophy in Islam. The obvious question that many in the West might ask today is this: "is there no longer such an acknowledged place?" After Averroës and al-Ghazali, write Baali and Wardi, there were no subsequent Islamic philosophers or theologians who were so widely read and influential (77). Averroës saw the necessity of separating philosophy from theology, yet also the necessity for philosophy within Islam. After his legacy of open philosophical discourse, says Renan, "the orthodox church [i.e. Islamic practice] ruled supreme for over six centuries without facing any important rival" (Baali and Wardi 77).

persuasion could be used to convince non-believers, as well.

Rhetoric and Alternative Traditions

While historians of the European Middle Ages have acknowledged Averroës's contributions to the exegesis of Aristotle in the Christian context, a more contextually accurate view of Averroëan rhetoric takes into consideration the framework of Islam. Contemporary rhetorical studies can benefit most from renewed attention to the rhetoric of the medieval Arab commentators not because of their role in shaping *Western* rhetoric, but because of their hand in the foundation of rhetoric in Islam.

Beyond this, there is also a need for a broadening of the "histories" of rhetoric, and numerous scholars have been working on alternative readings of rhetoric's history, and uncovering repressed or subverted "rhetorics" in the process. While relying solely on Classical rhetoric in his own framework for rhetorical history, E. P. J. Corbett acknowledges, in the third edition of his popular composition text, that there is a need to look beyond the traditional story of rhetoric, the one anchored in Classical and European contexts. In talking about the "New Rhetoric" of the 1960s, he says that in recent years, the conventional conception of rhetoric has become inadequate:

> The prime exemplar of this [newer] brand of rhetoric was our "great communicator," Ronald Reagan. But about this same time, we were exposed to an even stranger kind of rhetoric, the rhetoric of the Middle Eastern world, exerted by the people of countries such as Iran, Lebanon, and Israel. This was a rhetoric that seemed to play by none of the rules that had come down to us from a tradition of rhetoric that had been practiced by the reigning nations of the Western World for over 2000 years. . . . But those are rhetorics that we still have to study and analyze and codify. (viii)

There is no better place to begin to "study and analyze" the rhetoric of the Islamic world than by looking at a major part of its roots in the work of Averroës and his contemporaries. The rhetorical tradition in Islam, strengthened and expanded by Averroës, al-Farabi, and others, remains one of the "blind spots" in a comprehensive and

elements of Averroës's philosophical system, his interpretations of Aristotle continued to enjoy acceptance in Italian academic life for at least another 400 years (Peters 222).

Averroës and the Tradition of Falsafa

While the West enjoyed a blossoming of philosophical activity that carried on beyond the renewed attention given to Aristotle in the Middle Ages, some scholars point to a "stagnation" in Islamic philosophy following the first three or four centuries of philosophical (and rhetorical) activity. Mourad Wahba describes this situation as a kind of "paradox":

> it is clear that Averroism, as a philosophical trend, played an active role in shaping the European philosophical conscience in the transition from the Middle Ages to the Enlightenment across the Renaissance. That is, Islamic civilization crystallized in Averroism has been instrumental in developing human civilization in the West, whereas Averroës has been totally alienated from Islamic culture. The absence of Renaissance and Enlightenment in the Moslem World is almost tantamount to the absence of Averroism in this area of the world [the Middle East]. (260)

Averroës wrote at the apex of the philosophical flurry which Wahba and others say influenced European culture, one aspect of which is the assimilation of Aristotelian thought. One result of this assimilation of Aristotle's thoughts in the Arab world was the advent of a movement within Islam known as "*kalam*" (see Puig 15-17; Zimmerman cxiv; O'Leary 210-213). *Kalam* was a point of contention in the Islamic world, and ultimately became known as a sort of fault line in Islam, in that it involved a struggle between philosophy and orthodox theology, a conflict among theologians as to whether there is even a place for philosophy (as well as rhetoric) within Islam (Bello 2-40; Peters intro.). In short, Averroës and his school won out briefly by carving a niche (a niche which lasted for a few centuries) for philosophy and rhetorically-related theological discussions in the Muslim world. That place was found in the only realm within Islam open to human, rational debate: Islamic law (Urvoy 106-109). Of course, logic and

mid-thirteenth century. In his own writings, Thomas Aquinas explicitly quotes Averroës at least 503 times (Urvoy 127). F. E. Peters insists that initially, Christian Europe's ready acceptance of Averroës's insights were similar to their embrace of the "pagan" brilliance of the ancient Greeks. In Paris, writes Peters, "theology learned to live with the new Aristotle" just as those in Baghdad had done three centuries earlier (228).

Among the many shared interests of the Moslem and Christian theologians were debates about the nature of God, the discussion of Aristotle's idea of a "first cause," the problem of supernatural knowledge attributed to prophets, and the possibility of bodily resurrection. Intellectuals exploring on all of these issues sought guidance from the most renowned thinkers they knew-- Plato and Aristotle. The knowledge that Europeans had of these classical philosophers was filtered, for centuries, through the Arab commentators' understandings of these Platonic and Aristotelian ideas (Walzer, *Greek Into Arabic*, 9-11). In fact, Avicenna's commentaries on Aristotle's *Metaphysics* were known in Europe over fifty years before the *Metaphysics* itself was being circulated. For many years, there was confusion as to what notions were those of Avicenna, and those of Aristotle (Goichon 73). In a similar vein, Latin scholars largely saw Averroës's commentaries as the thought of Aristotle himself, even though Averroës at times included his own opinions and those of others in his commentaries (Urvoy 91). Furthermore, there are questions about the reliability and accuracy of some versions, of the Arabic commentaries on Aristotle's *Rhetoric* by al-Farabi and Averroës, including those that were translated into Latin in the mid-thirteenth century (Boggess).

Though the spread of the Islamic domain was at the expense of Christianity and the Byzantines, there is an intervening period in which, "for perhaps eight centuries, Islam created a synthesis that bears more eloquent testimony to the vitality of Hellenism" than to infamous rampages (Peters xxiv). This "synthesis" Peters is referring to is an application of what were seen as the "pagan" ideas [of the Greeks] to a religious system, in this case Islam, and later, Christianity. "The great edifice of Eastern Hellenism," writes Peters, "is primarily the work of Islam, and part of this synthesis, surely its most dazzling part, was the Arabs' reception, adaptation, and assimilation of Aristotelianism" (xxiv). Even though Christian scholasticism began in the late-thirteenth century to purge itself of

al-majmu' aw al-hikmah al'Arudiyah fi ma'ani"] as well as vol. I, part 8, of his *Al-Shifa*—the part on the *Rhetoric* ["*Al-Khatabah*"]; and finally and most importantly, Averroës's middle commentary on the *Rhetoric*, "*Talkhis Kitab al-Khatabah.*"

Averroës and medieval European Aristotelianism

The reason that is perhaps most evident to many contemporary rhetoric scholars for studying Averroës and rhetoric is that his commentaries, like those by al-Farabi and Avicenna before him, influenced the way classical thought and rhetoric was viewed in Medieval Christian Europe. Averroës and his fellow Islamic thinkers served as a kind of "filter" through which Aristotelian discussions of logic, theology, and also rhetoric reached the West.

The sheer importance of Aristotle to those interested in rhetoric makes additional readings of his work—such as those provided by the Arab commentators—welcome. The revival of rhetoric as a discipline since the 1960s began with Perelman and Olbrechts-Tytecta and others, as they based contemporary conceptions of rhetoric upon the rhetorical teachings of Aristotle. Erika Lindemann calls Aristotle's *Rhetorica* the first in a series of three of the most influential works in rhetoric [followed by works by Cicero and Quintilian] (39). Sharon Crowley's recent rhetoric and composition textbook for American undergraduates bases its inventional strategies and its discussion of public rhetoric on the views of Aristotle.

From the ninth century onwards, Arabic-speaking mathematicians and scientists from the expanding Islamic world heavily influenced the European practices of medicine, astronomy, and mathematics. By the end of the twelfth Century, the influences became very apparent in the area of philosophy as well (Burnett 40). The fascination with thinkers such as al-Farabi, al-Ghazali, Ibn Sina (all subsequent references will refer to him by his Latin name, Avicenna), and Ibn Rushd (subsequently referred to by his Latin name, Averroës) was especially great in the all-male Christian schools of Europe. By 1230, the writings and commentaries of these Arab scholars became so influential that an entire movement in Christian theology, "Averroism," was named after one of these Moslem philosopher/theologians (Burnett 40-42).

Urvoy writes that Christian thinkers, including Albertus Magnus, made extensive use of the ideas of Averroës around the

treatment of rhetoric. Finally, this article will describe the need to take a closer look at a set of primary Arabic texts that deal with one of these issues: how Ibn Rushd viewed and described the epistemology of rhetorical contexts, i.e. how he saw rhetoric as a form of "productive knowledge" and its possibilities of arriving at the truth and delivering knowledge to others through discourse.

Additionally, I am making a call for a close examination, if not a translation, of the original Arabic texts by Averroës, et al, to clarify the *kind* of epistemology rhetoric involved, as seen in the greatest of the medieval Arabic commentaries on rhetoric. Was their treatment one of "Classical Transactional Rhetoric," as Berlin describes it, with truth and knowledge "separate" from language activity (16), or was their treatment more complicated, one which bridged that kind of rhetoric and a kind of postmodern understanding of rhetoric as an "epistemic system," in which truth and knowledge are inseparable from discourse (16-17)? Or was it neither of these, but a unique form of Islamic rhetorical epistemology? Whatever the case, an exploration of rhetoric in the medieval Arab world is inseparable from a discussion of the practice of Islam, and relates to the rhetorical practices of the prophet Mohammed, as described in scripture and in philosophy/theology.

Notes on source material

Because of the nonexistence of texts within the field of rhetoric that examine Averroës's commentaries on rhetoric, it is necessary for discussions like those in this paper to rely on texts that focus on areas such as logic. Another central difficulty, which ties in with the *raison d'etre* of this paper, is that only one of the medieval Arab commentaries on Aristotle's *Rhetoric* exists in English translation, and this translation includes only Averroës's short commentary. This article refers to portions of the handful of relevant primary texts which are published in English, but the lack of available translations demands that this article deal mainly with the kinds of secondary sources mentioned above. Very little on the rhetoric of Averroës has been published in any modern European language.

In particular, the most significant original texts which are not available in English include: al-Farabi's full commentary on the *Rhetoric* ["*Kitab al-Khatabah*"]; Avicenna's *Compilation, or philosophy for Arudiyah on the meaning of the "Rhetoric"* ["*Kitab*

scholars in the area of rhetorical studies. James Murphy does list both the short commentary by Averroës and the French translation of al-Farabi's commentary in his bibliography of significant texts, but leaves both thinkers out in his profile of rhetoric in the Middle Ages. Ruth Morse's study, which purports to be a comprehensive analysis of rhetoric during the "Middle Ages," omits any reference to Islamic commentators on rhetoric. Although Morse fails to define clearly the scope of her study, subsequent evidence will show that European conceptions of rhetoric were influenced by non-European commentators such as Averroës, Avicenna, and al-Farabi. Strayer's bulky reference, the *Dictionary of the Middle Ages*, fails to refer to Averroës or others in its lengthy entry on rhetoric, even in the three-page sub-entry on Arabic, Hebrew, and Persian Rhetoric (345-347). Finally, Brian Vickers' substantial recovery of the lost status of rhetoric makes but passing reference to Averroës (and no other Islamic scholars), though that brief reference does acknowledge Averroës as one of the "influences" on Renaissance European understandings of rhetoric (61-62).

There are a great many reasons for more attention to be paid to the Arab commentaries and interpretations of Aristotle's *Rhetoric*, one of which is the Arab influence, on the way Aristotle's work in general was understood by European scholastics. Another reason is that a contemporary reading of how rhetoric was understood and used in the Islamic world during the Middle Ages might help us to understand more about the contemporary role of rhetoric in Islam. Renewed attention to the nature and place of rhetoric in the work of Averroës, et al, might also open discussion as to whether these Arab commentators viewed rhetoric as something other than a set of strategies for transmitting information, or if they saw rhetoric as a means to approaching truths about God and God's work in the world.

This issue also holds some relevance for teachers of speech and writing: recent interest in and research on contrastive rhetoric, and the ways in which Arabic speakers organize their written and oral texts, could be deepened through investigation of the historical background of Arabic rhetoric.

This article will briefly survey the influence of the Arab philosophers' approach to rhetoric on European thought; it will discuss Averroës and other important Arab philosophers in terms of rhetoric; and it will then summarize some of the many research issues deserving of more attention, all relating to the Arab philosophers'

Rhetorical Studies in America: The Place of Averroës and the Medieval Arab Commentators

Mark Schaub

The study of rhetoric as a discipline has become increasingly widespread in universities across North America. Not only has there been a 123% increase in the number of graduate students enrolled in "Rhetoric" or "Rhetoric & Composition" programs since 1986, but there has been a marked increase in the number of programs themselves; there are now more that seventy-two in the United States alone (Stuart, Meyer, & Enos). A key element in most of these programs are courses in the history of rhetoric, which survey the changing understandings of "rhetoric" through historical contexts ranging from the Greek Sophists to Augustine's Catholicism to the French Renaissance. Given the weighty chronology with which these teachers and scholars are dealing, it is no surprise that many areas are left out of these historical surveys or seminars. The conspicuous lack of attention to important contributions coming from rhetorical traditions outside the Western canon, within standard texts on the history of rhetoric as well as secondary sources, has caused a detrimental narrowing of the scope of the contemporary field of rhetorical studies. One significant body of work that is so often ignored is the contribution of Averroës and other medieval Arab philosophers. One reason why these Arab writers are significant is that their work is central to the understanding of ancient Greek approaches to rhetoric, particularly Aristotle's *Rhetoric*, by scholars in Christian, Jewish, and Moslem circles of the Middle Ages.

There is much evidence for Ezzaher's claim that the work of Averroës, al-Farabi, and Avicenna (as well as other Muslim and Jewish commentators) is widely ignored. Renato Barilli's recent survey of the history of rhetoric neglects any mention at all of any Arab or Islamic commentators. Walter Fisher's outline of the changes in the ways rhetoric has been understood also fails to acknowledge any contribution made by Averroës, Avicenna, or other Moslem

they do have a speculative interest in the more philosophical questions makes the point that he thought more highly of them than most thinkers in the tradition.

14 Butterworth, "*Political Aspects*," 275.

15 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992)* 200-209.

16 Ibid. 290.

17 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroës)* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1991) 110.

18 St. Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists* (Milwaukee: Marquette University Press, 1968).

19 René Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from Objections and Replies* (New York: Cambridge University Press, 1986) 33, 88. The more explicit statement of his view on separation, time and causation is from the first replies.

20 Henri Bergson,*Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness* (New York: Harper Torchbooks, 1960) chapter 2.

21 Henri Bergson,*Time and Free Will*, 50-51.

22 Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (New York: Monthly Review Press, 1974) 85-95.

23 Harry Braverman, *Labor and Monopoly*, 119.

24 Guy Debord,*The Society of the Spectacle* (Detroit: Black and Red Press, n.d., 1968) op.cit. parts I and IX.

25 Ibid., aphorism 24.

26 Ibid., aphorisms 28-34.

27 Ibid., aphorism 31.

28 Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology* (New York: Oxford University Press, 1991) 79.

29 For an in-depth study of technological rationality and the role it plays in industrial society see, Herbert Marcuse, *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964).

30 Ibid., chapter 4.

culture, one is reminded of Ibn Bajjah and Ibn Tufayl in their vision of the virtuous man as one who separates himself, due to the corruption of society. In the case of industrial society, however, the condition is universal, automatic and without regard for the virtue of the individual. In an ironic twist, the autonomous economy has cultivated a garden completely composed of "weeds."

NOTES

1 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York: Vintage Books, 1974) 34-35, 169.
2 M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy, Volume One* (Kempten, Germany: Allgauer Heimatverlag GmbH, 1963) 526.
3 Charles E. Butterworth, ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi* (Cambridge: The Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, Harvard University Press, 1992) 267.
4 Ibid. 275.
5 Ibid. 230.
6. Ralph Lerner, and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Source Book* (New York: Glencoe Free Press, 1963) 129; Ibn Bajjah, "The *Governance of the Solitary*, section XVI.
7 Ibid. 131; Ibn Bajjah,"The Governance," section XIX.
8 *The Core Seminar Reader*, compiled by the tutors of the Core Seminar (Cairo: The American University in Cairo Press, 1992) 3.
9 *The Core Seminar Reader*, 56-62.
10 *The Core Seminar Reader*, 37-40.
11 Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Collier Books, 1962) 119. Hobbes makes the claim that all inequality must be a result of civil laws for in the state of nature all are equal.
12. For the discussion of the noble lie, see G. M. A. Grube, *Plato's Republic* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1974) 86-87, lns. 414c-416a and for the necessities within the state of excess see 43, ln. 373d.
13 Although Ibn Rushd felt the mass of humanity to be inferior due to their lack of intellectual training or ability, and that they could be no better off than to be able live a satisfactory material existence and to be made politically virtuous (Leaman, Oliver, *Averroës and his Philosophy* [Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988] 133-134), the claim mentioned above, that

The main mode of operation of the spectacular system is ***technological rationality***, which itself has come to prevail in the twentieth century. The sedimentation of the ideology of technological rationality, manifested in the equipment necessary for the survival of the vast number of humans which are a product of the development of such equipment, has made technological rationality master of our times. As in the Islamic thinkers cited above, the hierarchy it promotes is founded upon intellect or rationality. The Spectacle institutes a social hierarchy through access and possession of the means and ends of spectacular production. In this case, the hierarchy is one of information, know-how, and access to the spectacular forces, which are a product of the intellectual mode of separation that defines technological rationality.[29] It is unclear whether there can be any alleviation of this condition, due to the totalitarian nature of the ideology of development. In its discourse, technological rationality embeds value judgments within the language of spectacular society, a language which resists any qualitative change in social and economic relations.[30] Any alternatives to the present system are by definition "irrational" given the criterion of this mode of language and reason.

Above I have traced the history of certain structures and mental operations which are found in the philosophies of Ibn Rushd, Ibn Bajjah and Ibn Tufayl. Although the infrastructures underlying the social and economic conditions present in Western industrial culture can be isolated in the thought of these Medieval Islamic philosophers, the history of such structures within the Islamic tradition have not followed the same path. To a certain degree, Islam has resisted the siege of the autonomous economy. One point of resistance is the economic aspects of the religious law as it is put forth in Qu'ran and the Hadith (e.g. admonitions against usury, etc.). Another stronghold concerns the issue of the individual and its relation to community. The root of this difference can be seen in the way that Aquinas, with his Western view of individuality, attacked the communal aspect of the intellect put forth by the Averroists. Likewise, although Ibn Rushd's thoughts on the intellect demonstrated a great consistency with the modern rationalism of Descartes, an outstanding exception was the individual status of the cogito. The more communal intellect found in Ibn Rushd would be incompatible with operational autonomy and its necessity within a regime of technological rationality.

Looking at the effects that the hyper-separation of advance industrial society has had on the relations between people in Western

In the history of "spectacular" production society undergoes greater and greater fragmentation. At the core, the extended family was replaced by the nuclear family. The arising of the single-family dwelling unit, complete with its conduit to the external world via the technology of mass communication, generated a society of separate individuals. For Debord, even when such individuals are unified, they are unified as separate in the isolation of "lonely crowds."[26] One finds sprawling housing developments of identical holding cells inhabited by individual lives in pursuit of total consumption, which is rendered impossible by the continuous development of new "star" commodities which leave in their path "an abundance of dispossession" (a phenomenon whereby the greater level of development accomplished by production and consumption within separation proportionately decreases the share that each person has in that which is developed and developing).[27] The nuclear family structure is itself reduced to atomized individuals, each with the operational autonomy necessary for spectacular production.[28] Loyalties to place or job are considered irrational in light of the necessities of continued development and efficiency.

Each new product of this mode of production embodies within its very structure separation and the promise of unification. The automobile, the single-user computer, and the portable stereo with headphones each draw these individuals into a world of their own amongst, but separate from, all others. If one recalls the means by which individuals partake of the community of thought according to Ibn Rushd, one finds the same structure in late industrial social relations. The agent intellect is analogous to the Spectacle: the autonomous economy. The material intellect is the equipment of mass communication (television, radio and the latest star commodity, the personal computer). The imaginative faculty is the atomized individual. The individual experiences life by union and communion with the spectacle via the culture-generating mass media. The individuals thus commune with the whole through this medium, but their unity is in separation. Neither the spectacle nor the mass media are responsible for the experiential uses of its equipment, that is, what the individual uses it for. The agent intellect and the material intellect are not the cause of individual acts of knowing and thus are safe from the corruptibility of physicality, and likewise the autonomous economy and the mass media are insulated from the corruptibility that would ensue were they to be embodied in an official institution or a person.

monopoly over the knowledge of the labor process. They could set their own pace, known as a stint, divide the jobs as they pleased and thus work in the way that they desired. Once the process was broken down and assembled according to the specifications of industrial engineers, the second form of separation was effected (separation by categorization). The knowledge of the labor process ***as a whole***, which stood as the sole power of labor, was seized from the worker and concentrated in the hands of management.[23] A hierarchy of knowledge came to be the social hierarchy of managers and workers.

The social upheaval caused by this condition led to the development of new economic relations. These relations spawned the growth and dominance of an autonomous economy, one wherein the worker has a hand in his/her own alienation and the managers become managed by the technological imperatives of economic development. The efficiency which arose from the adoption of Taylor's method eventually raised the status of the worker to that of producer/consumer. This was necessary due to the economic surplus created by the productiveness of scientific management. The upper classes could no longer consume the volume of commodities produced. Thus further collaboration from the worker was required. The solution to the problem of overproduction was the invention of consumer capitalism.

In the first phase of capitalism the worker is separated or alienated from the product of his/her labor in return for a wage. Under the second phase of capitalist development the worker is doubly alienated by his/her role as a consumer. In spectacular consumption the laborer is separated from his/her product and his/her wage by the obligation to consume for the sake of the economic well-being of the social whole. When at work, one is alienated from a more "actual," less artificially structured life by being denied freedom of movement and the immediate fruits of one's labor. Once the whistle blows one is separated from one's more intimate, more personal life and desires by being besieged by advertising, which uses messages designed to ***inform*** one about what is desirable. Under these conditions, separation is complete and the total ideology of development is actualized.[24] The situationist thinker Guy Debord discusses this state of affairs in terms of what he calls *the spectacle*; a reality earmarked by the autonomous economy's self extolling monologue about its developing of development.[25] The economy is autonomous because it dictates what is necessary for humanity to thrive, rather than itself being determined by the needs and wants of humanity.

cardinal virtue of science is this separation and its mode of operation is the isolating of systems.

Concurrent with the development of these two schools of thought was the rise of the modern nation-state. These constitutionally formed democratic republics eventually replaced the feudal order which had dominated the West for so long. As a means of overthrowing the ruling class, the bourgeois class appealed to the common man and transformed his role in the socio-economic hierarchy. Relieved of their once indissoluble ties to the land, the peasantry gradually penetrated the political arena. By degrees, the masses obtained more rights through the development of more representative forms of government. Under this form of government, the masses are allowed to pick a representative to serve their interests as a class. Invariably, the great majority of these representatives were from the bourgeoisie. This institutional recognition that commoners had an interest in the government echoes Ibn Rushd's thought that each member of society has a speculative interest in the affairs of state. Of course the use of rhetoric along the lines of Ibn Rushd's thought, as a tool for improving the understanding of the masses has been touted as one of the great boons of this form of government. However, when one is represented, one is in a sense separated from one's interests, which become embodied in the actions of another agent.

As this system of management matured, the power of science and its mode of analysis was revealed by developing the tremendous forces of production unleashed by capitalism. Technologies were produced allowing increasingly greater standardization through the isolation of the materials to be transformed into commodities. Greater control over production was made possible by fixing the products within the machine and shaping them to meet the predetermined specifications of industrial engineers. There was a human correlate to this process which was invented by Frederick Winslow Taylor just before the turn of the twentieth century. His "Scientific Management" scheme for industrial organization became the industry standard for management of the labor process.[22]

Under this plan two forms of separation were integrated. The first was to fragment the acts of the laborer into their most simplistic form and standardize those movements (separation as individuation, only in this case the individual laborer also becomes standardized by this process). Prior to this form of production the workers held a

asserting their independence through the argument of the chiligon and myriagon. Once he establishes their separation, he again applies his principle of non-causation and we find that sense and imagination must be caused by something other than the mind and that they are nonessential to the mind.[21] Here Descartes' position coincides with Ibn Rushd's claim that the material intellect is separate from the imaginative faculty and that there is no relation of causation between the agent and material intellects on the one hand and an individual's thought on the other. Furthermore, the fourth formulation of Ibn Rushd's thoughts on the material intellect, according to Davidson, specifies that the material intellect is attached to the imagination in a nonessential way. Likewise for Descartes it is a nonessential relation between imagination and intellect which becomes the foundation for proving the existence of the material world. Here we find the same structural forms that were present in the work of Ibn Rushd.

If one analyzes the mind/body relation in Descartes and in Ibn Rushd's view on the intellect(s) and their relation to corporeality and the imagination, one finds a strong structural parallel between them. More important for what follows is their one divergence: that the *cogito*, the "I think," is in the first person singular. It is an individual mind, or ego, corresponding to Aquinas' view—in opposition to Ibn Rushd's claim that thinking is generated in the union and communion of souls within the agent and common, material intellects. This serves as a point of departure between the Western view and that of Ibn Rushd. In Descartes' thought we find both types of separation that we delimited earlier (separation by type and by individuation).

The empiricist thinkers also rely upon separation in their scientific vision of the relation between humanity and world. In their view, motions from the external world strike the bodily organs and the reciprocal motions appear as qualities and determine experience. Two aspects of their thought are notable here. First, the world is understood to be external. The subject and the object are separate, but joined through the mediation of qualities. This is the epistemological basis of scientific objectivity. Second, the scientist is objective in his/her perception of the world. As separate from the world, the mind of the scientist is granted a neutral status. Descartes' position that separate things cannot cause one another lends itself to the opposing school of thought at this juncture. The scientist is neutral in that his/her activity does not interfere with the environment, so he/she runs no risk of injecting other causes into the matrix he/she isolates for study. The

After centuries under the domination of Aristotle's empirical rationalism, the seventeenth-century philosophers broke new ground as they engaged in a struggle between two schools of thought. One held that the structure of thought was determined by the structure of the ***external*** world, while the other argued that it is the principles of reason themselves which form our understanding of the world. The former gave birth to the hard sciences and the latter modern mathematics. The second school, began with the work of René Descartes and came to be known as modern rationalism.

Descartes' thought is permeated with intellect and its proclivity for separation. Descartes relies on two uses of separation. The first is related to time and the second to causality. In the Third Meditation, Descartes discusses whether or not it is possible for a finite mind to cause itself. To do so he analyzes what time is. Discounting the possibility that time is indivisible, Descartes claims that there are separate divisions of time that stand in a relation of independence from one another.[19] This is a mathematical vision of time as composed of units. In this way we find that it is intimately related to space (or, more precisely, it is spatialized). It is this view of time that has traditionally dominated Western thought since the time of Aristotle.[20] Bergson sees this as a refraction of time through space, that is, seeing time as composed of discrete objects as the spatial plenum is. This is part of the intellect's strategy when it confronts the flow of the continuum using the technique of analysis. Time is cut into parts and then reassembled into an image of flow rather than being described as it is experienced, continuous and undivided. This is an act of abstraction that falsifies the true nature of time. Next, Descartes, in effect, claims that he knows by the light of nature that (read "it is unquestionably true that") separate things cannot cause one another. In this context it would mean that one moment of my existence cannot cause the following moments of my existence because, as separate from (independent of) one another, the moments of time cannot cause one another. Therefore God must continually exist in order to cause and maintain the flow of the continuum and myself. This principle of non-causation plays an absolutely essential role in the final stages of the program of *The Meditations*.

In the Sixth Meditation, Descartes begins by drawing a definitive separation between the intellect and the imagination,

solved but the immortality of the soul is jeopardized. He was attempting to account for immortality in the fabric of creation, rather than as a miraculous act of God. The focus on community and unity also allows him to maintain the idea of immortality, albeit one that is no longer individual in an ego-centric sense. Aquinas picked up on this problem and attacked the Averroists for this reason,[18] the concept of individuality being more easily identified with and less disposable to the Christian tradition. Certainly, the success of Protestantism, which promotes a personal perspective, testifies to Christianity's individualistic bias.

Aquinas thoroughly attacks the position of the Averroist on the problem of how a particular man knows. If one communes with the agent intellect either the thought must be individuated, and with it the agent intellect, or the person must be de-individuated. Since both positions are fundamentally intellectual and employ analysis as their primary mental technique, they are both instances of separation. In Ibn Rushd the intellect is separated into different types on distinct levels within the hierarchy of being (the agent intellect being the highest). Furthermore, the individual would be separated from intellect entirely if it were not for the fact that the individual can be absorbed within it/them. In Aquinas the intellect is one type of entity but it is contained in many vessels and is thus separate or individual. I will return to the difference between these two modes of separation shortly, but for the moment this will suffice as a schematic view of Ibn Rushd's view on intellect and Aquinas' challenge to that view.

The intellect as an activity functions by separating in the sense that it distinguishes and defines. It delimits boundaries and once it cuts the continuum into "parts," it must reunify them again. As a boundary maker, it is the originator of hierarchy. A hierarchy is an organization based upon division and segmentation. This activity of the intellect is most apparent when it casts its gaze upon itself. We have seen this alternation between cutting and reunifying in the above section. Prior to that the issues of hierarchy, separation and isolation were investigated in relation to the Islamic thinkers Ibn Bajjah, Ibn Tufayl and Ibn Rushd. What remains is to trace the vestiges of these structural forms in the evolution of rationalism and rationality.

have engaged in efforts to penetrate the intricacies of his view on the intellect. Davidson, for example, discusses four stages in the evolution of Ibn Rushd's thought on the material intellect, that aspect of the intellect which most closely coordinates with the imaginative faculty in producing individual thoughts. In the first formulation it is a disposition of thought that is joined to the imagination without mixing with it. The second sees it as a disposition in the soul but it is given no location. The third, more individual form, is engendered when the agent (active) intellect joins the inborn disposition awaiting it within the soul. Finally, it is seen as an incorporeal, eternal substance which becomes attached to the imagination in a nonessential way.[15] The evolution of his position(s) attempts to account for the eternality of thought and the individuation of universal knowledge without introducing corruptibility into the forms.

My interest in Ibn Rushd's position on the intellect specifically concerns separation and unification. He follows the Islamic tradition by positing a universal agent intellect which animates all thought. This agent intellect is a sphere of potential mind or thought which is intimately related to "Divinity" but isolated from particular human beings. Ibn Rushd employs the same structure when discussing the material intellect, claiming that there is only one material intellect for all of mankind.[16] Under this interpretation, neither the agent intellect nor the material intellect is directly responsible for individual thoughts. The agent intellect is analogous to light, the material intellect to the medium, and the imagination to the act of seeing. When we think our individual thoughts, there is a union and communion with the material and agent intellects. In a sense, we become part of the universal and are united with that absolute community that is thinking. The philosophers, insofar as they are of great intellect, become a conduit for the agent intellect, but ones who are focused on involvement with the populace rather than seeking isolation as a means to the final end.[17] The question as to why we would need such a unification in order to think can only be answered in response to an initial separation enacted by the intellect in its attempt to understand itself. It is because the cutter has cut itself, that it must be mended.

The difficulties that Ibn Rushd encountered in preserving the intellect from the corruptibility of the body can be seen to have influenced his alternation between separation and reunification. If the intellect is physical, the problem of how thought is individual is

are "guardians" or "parents" who know better than their "children." The "noble lie" has always been a stock tool for the rulers—when they have deemed it useful to offer explanations to the people at all. That is, when habit and brute authority were insufficient means of control, the ruling class has historically turned to persuasion through language. Whether through sophistry, rhetoric, or other appeals to emotion, those in positions of authority have found it desirable to obfuscate the truth or to lie to reach their ends and to justify social inequalities.[11] A fitting example of this occurs in Plato's *Republic* when a theoretical state of excess was built upon the noble lie of the metals a lie which serves to justify the social hierarchy. This deception is made necessary by the preparation for war which luxury requires.[12] Ibn Rushd was of a similar opinion, as is shown by his condoning "deception" as a means to moral instruction for the people. However, Ibn Rushd holds the common man in higher regard than most of his predecessors and contemporaries.[13]

Given that each type of syllogistic art can be used to teach any subject to some degree or another, rhetoric for Ibn Rushd is more than a means of persuasion. It can and should be a form of improvement. All men can learn from and use rhetoric as a means of education because all men have a theoretical interest in matters of justice, ruler ship and religion.[14] Men are separated from one another not by a lack of intellectual curiosity but rather by training, and by the ability they have to comprehend dialectical and demonstrative argumentation. In any case, in each thinker we have encountered a social hierarchy in some way dependent upon the development of the intellect. In Ibn Bajjah it is something to be dealt with in a minimalist fashion, in Ibn Tufayl it is something to be avoided, and in Ibn Rushd it is the forum wherein those at the top can educate and improve those who are below them in training and comprehension.

Separation and the Intellect

The intellect is the tool most highly prized by the vast majority of scientists and philosophers. For the majority, human intelligence has come to be a defining characteristic (that which ***separates*** us from mere beasts). Both Ibn Bajjah and Ibn Rushd would be in agreement with this position. The intellect is pivotal throughout Ibn Rushd's politics and one of his more famous commentaries, his commentary on Aristotle's *De Anima,* deals with the intellect at length. Many scholars

In Ibn Tufayl's tale, Hayy is raised on an island without the benefit of socialization and revealed religion. As the progeny of awareness, Hayy develops reason and studies all the things around him in a scientific manner. Through his reflections upon the heavenly spheres and the origin of all things he develops a praxis, mimicking the three realms which roughly coincide with those enumerated by Ibn Bajjah cited above. The realm of the corporeal must be nurtured, but only according to bare necessity. The motions of the heavenly spheres (roughly "particular spirituality" in Ibn Bajjah's terms) must be mimicked in their perfect circularity. By minimizing distraction Hayy comes to know the Necessary Being, which he postulates after his discovery of certain paradoxes involving both the idea of a first cause and that of an eternal world (in a sense he discovers universal spirituality).[10] However, it is not ***through*** reason but ***in spite of it*** that this is attained.

Later in the story, Absal, a young mystic versed in the exoteric religion of a true prophet, arrives at Hayy's island in search of solitude and the esoteric meanings embodied in the revealed religion and the social hierarchy it spawned. Hayy and Absal eventually meet one another, and Hayy is able to learn the language of revealed truth. Finding nothing disconcordant between their two views, they decide to set off and teach their esoteric wisdom to the members of Absal's community. The effort fails, however, as each level of the existing social hierarchy is unable to grasp the relationship between the esoteric experiences undergone by Hayy and Absal and their own religious beliefs. Like the weeds of Ibn Bajjah, Hayy and Absal are not welcome in the garden of civilization and so they retreat to their island where they remain for the rest of their days.

One can argue that Ibn Tufayl does see the necessity of community, for the two friends are in a sense a very small community; their bodily necessities are met together. This would limit the contention between these two thinkers only to the status of reason within the path to divinity. This issue deserves more attention, but it is not my intention to pursue this here. What interests me is the fact that, for both, within the spiritual hierarchy there are several moments of separation. In both cases there is a separation from society, an apparently more radical one in Ibn Tufayl, and Ibn Tufayl also posits a separation of the spirit from the body. Both thinkers take a different path from that of Ibn Rushd.

Political hierarchies are fundamentally paternalistic. The rulers

social hierarchy (I will discuss this absolute hierarchy shortly). This is in sharp contrast to the role of the philosopher in Ibn Rushd. For Ibn Rushd, involvement rather than detachment from the necessities of life is stressed. Both philosophers, however, are in agreement that intelligence is the highest pursuit of the spirit and that one becomes unified with the "agent intellect" at the limits of human divinity.

Ibn Bajjah divides people according to their concern with corporeality, individual spirituality and universal spirituality (the latter defined as the intellectual perception of intelligible ideas).[6] The movement toward perfection (or divinity, within this absolute hierarchy), is seen as a dynamic progression from concern with the physical to a concern with the individual and universal spiritual forms. Those who prefer their corporeal form over their spiritual forms perform merely the physical acts involved in survival and gratification and can never achieve the final end, true virtue and happiness. Those of a more noble ilk perform spiritual acts "for their own sake." But those who perform many spiritual acts 'not for their own sake' as well as many intellectual acts 'for their own sake' are made more noble by the spiritual acts and more divine and virtuous by the intellectual acts.[7] However, to neglect and subsequently destroy the corporeal form is unnatural, and thus the divine still continue to perform physical acts in so far as the maintenance of the body is a necessary part of being human. This final aspect leads to the necessity of remaining within the community to some degree.

One finds a similar progression of thought in Ibn Tufayl's philosophical allegory, *Hayy ibn Yaqzan* (*Life the Son of Awareness*). In the opening pages Ibn Tufayl praises Ibn Bajjah for coming so close to true understanding; his worldly concerns, however, prohibited him from finishing his works in writing- works which would have proved he had reached the final stage of the progression to human divinity, as Ibn Tufayl sees it.[8] Whereas Ibn Bajjah sees reason and intellect as the highest level of attainment, the divine for Ibn Tufayl lies beyond reason; the middle portion of *Hayy ibn Yaqzan* attempts to reveal this vision of the reflected spheres (the experience of union with God), albeit in an indirect manner. Ibn Tufayl's indirect strategy is due to his claim that this vision is supra-rational, being at once self and not self, unity and multiplicity, all and nothing. In short, it confounds all the fundamental categories of reason itself.[9] What ties Ibn Tufayl to Ibn Bajjah is their shared misanthropy and pessimistic view of social reality.

political and religious life of the society. This project was central to Ibn Rushd's desire to rehabilitate the social import of philosophy in the face of al Ghazali's "destruction" of the place of philosophy within Islam. The philosopher was not to confuse the people with what Ibn Rushd saw to be the deeper, esoteric meanings of Qu'ran, these were meanings which, in his view, required both interpretation and demonstration, since they often contradicted the apparent, exoteric meanings explicitly stated in the Holy Book. The danger of decadent or heretical interpretations was part of the reason the training in dialectic and rhetoric was so essential for the *falasifa* (philosophers) in his times.

Unlike Aristotle, who believed that dialectic is the proper form of discourse for theoretical subjects, Ibn Rushd held that any of the forms of syllogistic arts could be used to teach any subject (at least to some degree).[4] In attempting to improve the "state" or mediate in judicial matters, the philosopher must be sensitive to the abilities of the audience. Although all the members of society have a speculative interest in the affairs of state and underlying tenets of religion, the more base the audience, the more skeptical they are of theoretical demonstrations, especially if they are lengthy or complex. In this case dialectic or pure rhetoric may be called for. In pursuit of the "good despite the natural inclinations of the audience," the philosopher can sometimes rightly depend upon deception or fallacious argumentation. What is important is the final end, that is, that encouragement of virtue within the people and the society.

These more concrete concerns are echoed in the life and work of Ibn Bajjah. He was a worldly man who cultivated a critical sensitivity to the political realities of his time. He knew that he lived within an imperfect social order and thus the true realization of the good life for all was prohibited in the foreseeable future. Consequently, he deemed it futile to attempt to realize such a state in his immediate era.[5] Ibn Bajjah's discussion of the levels of human perfection (divinity) is found in *The Governance of the Solitary* (sometimes rendered as *The Regime of the Solitary*). In this work, he generally confines himself to a discussion of the good man in the imperfect state, the "weed" who invariably pops up in the wrong place. These virtuous "weeds" in a garden without virtue must separate themselves from the concerns of the political and social hierarchy, for they stand in relation to the absolute hierarchy of the final end that is latent in, yet unrealized by, the values of the existing

can discuss history. Instead, I will discuss certain aspects of the thought of these three thinkers who were each connected to the court of the Muwahhid Caliph abu Ya'qub Yusuf,[2] concentrating on select underlying principles and structural forms. I will then show how these elements were evident in Descartes' rationalism and later found their culmination in the dominant ideology of industrial society. The major focus will be upon hierarchy in social and political life, and the action and effects of separation. The former will concern the development of the nation state from the feudal order in its economic and political formations. The latter will center upon the action of the intellect as it shaped Western values, ideals and practices during the enlightenment and industrial phases of history. Most importantly, echoing Henri Bergson's thesis that the intellect is the agent of separation, it will be found to be the linchpin in the emergence of ***technological rationality*** which dominates Western societies and continues to spread across the globe.

Hierarchy

During the time of Ibn Rushd, societies within Europe and the Islamic world were strictly hierarchical. In Europe there was a social order composed of the monarchy and/or nobility, lords, vassals, serfs, each with a specific social function according to their ordained station in life. Indeed, there were different moral and social expectations within each segment of society. Islam also maintained a hierarchy, descending from the Caliphate, through the religious strata, and ending with the common people. Ibn Rushd, who was himself a jurist, held a relatively high standing in his society. He, like the elder Ibn Bajjah, delimits this hierarchy according to the intellectual abilities of the various groups. At the base of the hierarchy were the people who could only really understand rhetorical arguments, that is, those which played upon the emotions and religious feelings of the audience. The second level consisted of those who understood dialectical argument and these were predominantly the religious leaders and the majority of jurists. At the apex were philosophers who could fully understand demonstrations and theoretical knowledge.

For Ibn Rushd, rhetoric was one of the syllogistic arts, along with sophistry, poetry, dialectic and demonstration.[3] Its purpose was to allow the philosophical elite to communicate with the other two classes of people so that their wisdom could be integrated into the

From Distinction to Separation: Analogues of Rationality in Time

Michael S. Ruse

Introduction

Nietzsche proclaimed that all philosophy has been an interpretation of the body and a misinterpretation of the body. His fundamental vision of the human as a creature that incorporates knowledge (bringing this knowledge into the flesh in the form of habit structures) will be latent throughout the following essay.[1] When one considers the effects that a thinker has upon an age or a school of thought, one inevitably begins not only to interpret but to reshape history. Both fact and interpretation have a role in this process, and this can be seen as the movement of history itself. Time, as the reciprocal action of the future making itself the past and the past continuing itself into the future, forces us to make and remake our selves, our social relations, and their respective meanings. In my view this is history. It is this struggle to reinterpret existence and, in effect, to reinvent the meaning of reality, that characterizes the flow of time and thus history as they pertain to human existence. Across great periods of time we find ourselves doing as others have done. This has led many historical theorists to posit necessary circularities in history, not so much in the way that individuals lived their lives but in the structural forms that these individuals repeat and re-form. It is the sedimentation, or appropriation (be it conscious or unconscious), of certain structural forms by Western philosophy and in Western social praxis that will be the focus of my discussion. First, I will examine certain structural forms found in the thought of the Islamic thinkers Ibn Rushd, Ibn Bajjah and Ibn Tufayl; and then I will identify and analyze analogous forms in the Western philosophical tradition.

My method of approach will not be to trace an unbroken chain of direct influence, for this is not the only valid means whereby we

"Mohammedan Culture and Philosophy" in his *History of Western Philosophy*, Russell reserves the major part of it to Ibn Rushd or Averroës who is "more important in Christian than Mohammedan philosophy," see *History of Western Philosophy*, (London: George Allen and Unwin, 1961) 419. Russell is well aware of Ibn Rushd's various philosophical views, especially his belief that the existence of God can be proved by reason independently of revelation. Russell, however, could not have been aware of Ibn Rushd's elaborate defense of this belief in *Manahij al-Adilla*, the book under close examination in this paper.

45 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (Toronto: Macmillan, 1946).

46 Hawking, *A Brief History of Time*, 130-135.

47 Ibn Rushd, *Manahij al-adilla*, 155-57.

48 Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, ed. Robert C. Marsh (New York: Capricon Books, 1956) 244-54.

49 Ibn Rushd, *Manahij al-adilla*, 156.

50 Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, 21 [13:5].

51 Ibn Rushd, 33 [21:20].

52 Ibn Rushd, 32 [21:8].

53 Hawking, *A Brief History of Time*, 149.

54 Hawking, 36.

21 Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, p. 1, [1:10].
22 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949) 189 [7].
23 Oliver Leaman, *Averroës and his Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988) part III.
24 Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, 32 [21].
25 Plato, *The Republic of Plato*, trans., F. M. Cornford (Oxford: Oxford University Press, 1941) chapter VIII [II. 375A - 376E].
26 Mousa al-Mousawi, *Min al-Kindi ila Ibn Rushd* (Beirut: Uwaydat, 1982) 221.
27 Ibn Rushd, *Manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla*, 2nd ed., Intro. Mahmud Qasim (Cairo: Maktabat al-Anglo al-Misriyya, 1964) 133. [All translations of Ibn Rushd cited here are mine].
28 For a comparison between Russell's and Aristotle's logic, see my paper "Manṭiq Russell / Inkifa' al-Aristiyya [Russell's Logic/The Retreat of Aristotlelianism]," *Kitabāt Mu'aṣira*, 25 (September/October 1995): 57-65.
29 Ibn Rushd, in *Manahij al-adilla*, writes: "It is not impossible that there are some people whose intellect is so dense and whose erudition is so shallow that they cannot understand anything of the proofs given by the religious law, which the Prophet, God's prayer be upon him, has set for the public. But this is the least that could be found in existence" *(Manahij al-adilla*, 135).
30 Ibn Rushd, *Manahij al-adilla*, 150.
31 Ibn Rushd, 148.
32 Ibn Rushd, 135-149.
33 Ibn Rushd, 154.
34 Ibn Rushd, 180-82.
35 Ibn Rushd, 154.
36 Ibn Rushd, 204-207.
37 Ibn Rushd, 194.
38 Ibid.
39 Ibn Rushd, 150-54.
40 Ibn Rushd, 195.
41 Ibid.
42 Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1989) 13.
43 Hawking, *A Brief History*, chapter 8.
44 Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London: George Allen and Unwin, 1949). In a chapter devoted to

1988) 68, see also Hamady al-Ubeidy, *Ibn Rushd wa-ulum al-sharia al-islamiyya* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991) 17.

3 Antoun, *Ibn Rushd*, 72-73.

4 Ibn Rushd, *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid*, two volumes (Cairo: Dar al-Hamami li al-tiba'a, 1975).

5 See Majid Fakhry, *Ibn Rushd: Faylasuf-Qurtuba* (Beirut: Catholic Press, 1960) and *A History of Islamic Philosophy*, Second Edition (New York: Columbia University Press, 1983).

6 Ibn Rushd, *Kitab fasl al-maqal*, ed. George Hourani (Leiden: E. J. Brill, 1959), especially p. 39, [26].

7 It is difficult to select one author as the main representative of this view, but one might refer to Fakhry, al-'Iraqi and Farah Antoun. See especially Antoun's *Ibn Rushd*, the second and third chapters. One might equally include Mahmud Qasim's *Ibn Rushd: al-Faylasuf al-muftara 'alayhi* (Cairo: Maktabat al-Anglo al-Misriyya, n.d.), and *Nazariyat al-ma'rifa 'inda Ibn Rushd* (Cairo: Maktabat al-Anglo al-Misriyya, n.d).

8 This is the view of 'Atif al-'Iraqi in *Al-naz'a al-'aqliyya fi falsafat Ibn Rushd*, (Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1993) 19-30.

9 See 'Atif al-'Iraqi, *Al-naz'a al-'aqliyya*, 12-39.

10 Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, 39, [26:5)

11 Ibn Rushd, 40 [26:8].

12 Antoun, *Ibn Rushd*, 161-350.

13 Ubeidy, *Ibn Rushd*, Chapter 5.

14 Ubeidy, 16-17.

15 See Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, 10-11 [5:5-10].

16 Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen and Unwin, 1959) chapter 5.

17 *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. Paul Arthur Schilpp (Illinois: The Library of Living Philosophers, 1946) 719.

18 Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, 720. See also John Slater on "Russell's Political Philosophy" in *Russell in Review*, eds. Kenneth Blackwell and E.J. Thomas (Toronto: University of Toronto Press, 1971).

19 Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, 721-22.

20 Ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993), 101. Reference to the same definition occurs in 'Atif al-'Iraqi, *Thawrat al-'aql fi al-falsafa al-'arabiyya* (Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1993) 69. See also Ibn Rushd, *Kitab al-burhan* (Cairo: American Center for Research, 1980).

based on two arguments; namely, the argument from design and the argument from invention. While all people are capable of understanding these arguments, the knowledge of the philosophers is more detailed and more thorough than that of the rest. This evaluation of Ibn Rushd's arguments reveals an underlying assumption or strategy which ties these arguments to his theory of rationality—a theory which implies that all men know God because they are rational beings. This argument employs a strategy that was to be used more successfully later by Kant and emulated by Hawking in their attempts to explain our knowledge of the world and God. Ibn Rushd's disagreement with the theologians, especially al-Ghazali, together with his appeal to the text of the Quran to support his theory of rationality and widen its appeal, received special attention. By contrast to the theologians, the distinctive mark of philosophers for Ibn Rushd is the seriousness and genuineness with which they constantly seek certain knowledge according to well established proofs, never following their whims or desires in forcing conclusions upon premises, an attitude much acclaimed in modern philosophy from René Descartes to Bertrand Russell.

It was argued also that this theory of rationality or knowledge is part and parcel of Ibn Rushd's definition of philosophy which considers philosophy and religion to be bosom sisters. This is a position that was often misunderstood by many Western and Eastern Averroists, both medieval and modern, because they also misunderstood his theory of rationality which does not accord with their views. These Averroists invariably believe that the philosophers are more enlightened and therefore superior beings, a Platonic myth to which Ibn Rushd never subscribed. Ibn Rushd's view of philosophy was probed specifically to show its universal, inclusive dimension, which distinguishes it from modern analytic, positivistic and Russellian definitions of philosophy that would discard traditional religious discourse as irrational and baseless, and therefore not truly philosophical.

NOTES

1 Edith Hamilton and Huntington Cairns eds., "The Apology" in *The Collected Dialogues of Plato* (New York: Pantheon Books, 1961) 3-26.

2 Farah Antoun, *Ibn Rushd wa-falsafatuhu*, (Beirut: Dar al-Farabi,

scientists, in Ibn Rushd's view, must follow where their investigations lead them and not be afraid of holding views different from those of the common people and the dialecticians, since these classes of people cannot understand the full extent of the theories produced by the philosophers.

Is it possible, for example, that philosophers and scientists might come to a view or a theory unimaginable or incomprehensible by the other classes, such as Hawking's latest theory that the world is finite with no boundaries and that the world needed no God to create it?[53] Ibn Rushd believed that all people understand intuitively what theories are produced by philosophers and scientists. However, regarding the thesis that the world is not made by a maker, Ibn Rushd himself would seriously question its validity, even though it is put forward by eminent scientists of Hawking's caliber, for he thought that the human mind finds the symmetry between the design and order established by human beings in the world of sense and the order and design in the universe established by God to be inductively compelling. He believed that the human mind, which is eternally fascinated by the order, design and purpose in the universe, makes it almost impossible to seriously believe that this whole fantastic universe could have been the result of coincidence. One might say that Ibn Rushd was a product of his own time and was therefore quite comfortable with the idea of God being responsible for the world. But let us not forget that Albert Einstein, the father of modern physics, who lived in the twentieth century, also refused to extinguish his belief or hope that God designed this universe.[54] And if Einstein did not echo Ibn Rushd's view of rationality, he certainly reflected a deep-seated wish in human beings for understanding the universe according to a well supported order of rationality, such as the one that Ibn Rushd advocated in his defense of the arguments for the existence of God.

In this paper, the attempt was made to present the major aspects of Ibn Rushd's theory of rationality which divides people according to their rational capacities into three classes: the common people, the dialecticians and the philosophers. Members of these classes are equal in dignity and respect, since they all begin from the same level of understanding, and the higher levels at which some arrive merely serve to characterize the extent of their knowledge without making them into supermen who are far superior to all others. Ibn Rushd exemplifies this theory by showing how the knowledge of God is

theory of rationality and gives further support to it. When looking at their debate, one needs to treat the problem of the creation of the world as a genuine philosophical problem, even though it is also a religious one. According to Ibn Rushd, the Quran does not provide a decisive solution to this problem, but leaves room for interpretation and therefore the door of speculation must not be closed. Competent people ought not to be barred from this speculative enterprise by force, but should be allowed complete freedom though no one might be completely successful.

The Quran sometimes speaks of God as the creator *(Khaliq)*, and sometimes as the maker *(Fāṭir)*, of the world. Furthermore, some verses speak of God as having created the world while His throne was on water.[50] Clearly this needs to be interpreted allegorically, because their literal interpretation would postulate the existence of the throne and water prior to the creation of the world. However, to fully provide a rational answer to the problem of creation, Ibn Rushd aims to extricate it from its religious setting. First its discussion needs to be confined to those capable of understanding it, and second the literal meaning of certain verses must be abandoned in favor of a deeper one. The Quran, Ibn Rushd argues, laid down these two rules when it denied permission to the ordinary people to ask certain questions (for example, questions about the soul),[51] or to freely interpret ambiguous verses, the full meaning of which should be entrusted to the scientists or philosophers who are the same as those well established in knowledge.[52] Once these problems are extricated from the limited understanding of ordinary people and the apparent meaning of language is abandoned, they could be solved on a rational basis. Once these same problems are in the hands of the philosophers, they should use all the rational knowledge, whether scientific or philosophical, at their disposal in order to provide the correct answers. Sometimes we do not have final scientific answers yet, but the human mind continues to seek them. With regard to the creation of the world, Ibn Rushd accepted Aristotle's view which is based on the eternality of motion and matter. But had Ibn Rushd been offered a view of physics different from Aristotle's, say, that of Einstein, he certainly would have favored the more advanced one and sought to modify his views accordingly. In other words, since Ibn Rushd sought to defend his views rationally, he would have accepted the most rationally defensible scientific view at the time, even though it might have meant abandoning an already widely accepted view. Philosophers and

capable of making the world and creating it other than the existing God, so that its ratio or relation, *nisbatuhu*, to this world is the ratio of creator to it," then they would have to be identical.[49] In terms of modern logic, one can render Ibn Rushd's argument by saying that if the domain of x is the same as that of y or if all the characteristics of x are the same as those of y, then x is identical with y.

One can see what a valiant effort Ibn Rushd was making at expanding his theory of rationality, even in an area that seems to some modern philosophers, like Russell, to be completely outside the realm of rationality proper. But Ibn Rushd would not be deterred by what others would say or by their view of philosophy. The main issue for him is the reasoning used or argument given in support of a particular philosophical position. Admittedly, his reasons are not addressed by modern philosophers who prefer to quickly dispose of them. However, he would remain graciously magnanimous towards them, neither would he accuse them of being irrational nor would he label them unbelievers; he would even go on to defend them as he defended the philosophers who were unjustly attacked by theologians like al-Ghazali, who, in particular, accused the ancient philosophers of unbelief for saying that the world is eternal and that God did not create the world. Ibn Rushd showed a great deal of insight in his defense and exhibited sophisticated analytical skills, both logical and linguistic, in showing that al-Ghazali took the side of the dialecticians whose aim was to refute their opponents rather than arrive at the truth. Al-Ghazali did not make a real effort at understanding the position of the philosophers he was attacking because he was too anxious to disprove them, much as an ardent student of dialectics would be. Ibn Rushd's refutation of al-Ghazali is well documented in his *Tahafut al-tahafut*, but what interests us here is the strictly analytical and rational skills that he deployed in this refutation.

Ibn Rushd differed from al-Ghazali in four essential ways: (i) he referred to the primary sources of the philosophers to determine their real positions, (ii) he never accepted language at its own face value but dug deep into the various levels of meanings of words, (iii) he never barred philosophers from discussing problems that are common to philosophy and religion, and (iv) he never allowed or invited the common people to be part of these philosophico-religious discussions, because of their basic inadequacy in understanding these deeper issues. The debate between Ibn Rushd and al-Ghazali over the meaning of the creation of the world is set within Ibn Rushd's general

would be impossible for us not to postulate the existence of God as the agent responsible for design in the world.[45] Thus, whoever accepts Ibn Rushd's first argument, would find it extremely difficult to reject his second one. This point did not escape Hawking who felt that, when we consider the purpose of the universe, we cannot rid ourselves of the fact that we are rational human beings; but he was unsure about whether we need to make a weak or a strong anthropological principle.[46] Ibn Rushd is justified, then, in making the human mind the inescapable tool both for judging design in the world and inferring the existence of an intentional being from it.

Ibn Rushd is well aware of the philosophical problems that are entailed by accepting the argument from design. There are difficult questions raised regarding the existence of the Being who made the world: (Is He one or many?) and regarding our knowledge of such a Being. He tackles these problems one after the other in a meticulous way in various books, but especially in *Manahij al-adilla*. However, we can discuss only briefly one such issue as an example of his view of rationality. Many philosophers and theologians before Averroës raised the question of whether the maker of the world is one or many and answered it in one way or the other. However, Ibn Rushd solves this issue from a logical perspective reminiscent of Bertrand Russell's later attempt to define numbers in terms of a theory of classes. Ibn Rushd argues that God is one and here he accepts the view of God mentioned in the Quran, taking issue with some theologians who give an erroneous dialectical view of the oneness of God.[47] He considers the world as one action, an organic unity or whole, which can be made or created only by one intelligent Being. For if there were more than one being responsible for making the world, they would have to be identical, because the descriptive phrase "the maker of the world" denotes one being which stands in a unique way or unitary relation to the world. In a similar way Bertrand Russell later made it part of the analysis of the descriptive phrase "the author of *Waverly*" to say that it refers only to one person, since if there were more than one author for it, they would have to be identical with Scott, the actual author of the book.[48] Similarly Ibn Rushd would argue that since the world is one single unified production or entity, there could be only one being who could stand in the unitary relation of maker to it, and if there were more than one agent sharing the same relation to the world, they would have to be identical. Therefore the maker of the world is one and that one being is God. Ibn Rushd writes, "if there were gods

unless the initial conditions of the universe were right, no human life could have emerged and (b) that substantial changes in the organic unity of the universe, such as Ibn Rushd talks about, would seriously affect the continued existence of human life on earth, though it does not necessarily mean that life altogether would cease to exist.[43] But one thing remains clear, namely, that should such a substantial change in the world ensue, human life, as we know it, would disappear and along with it our reason. However, whether or not the emergence of human life was necessarily intended by an intelligent being is a debatable point and Hawking's own position on this matter varied over the years, but Hawking is not the only one who has gotten enmeshed in this quandary. The naturalists, as Ibn Rushd indicated, adopted an agnostic position, and in our times many philosophers, including Earl Russell, adopt also a similar position. In fact, Russell would find no difficulty in accepting Ibn Rushd's two basic principles as far as the world of sense is concerned, but would not readily agree with him in attributing the design in this world to an intelligent being. Ibn Rushd, as mentioned earlier, conceded the feasibility of this point, admitting that the strength of his two arguments does not extend to the world of God or *'alam al-ghaib*. However, he contends that the main support that he adduces for his arguments is derived from induction, which could be guardedly accepted within the world of sense, even though it would totally break down when it is extended outside this world, a point that Russell would find no difficulty in accepting, as seen from his views on induction in *Human Knowledge: its Scope and Limits*.[44] Nevertheless, Ibn Rushd leaves the feeling that the argument from design should carry a lot more weight in persuading philosophers of the existence of a God responsible for this design than the ancient naturalists and many modern positivist philosophers, Russell included, are willing to allow.

It is interesting to note that Ibn Rushd is not alone in this feeling; Kant among others would understand it. Yet Ibn Rushd could have appealed to an argument derived from his theory of rationality to buttress his argument from induction, but the strength of this unused argument had to wait for Kant to utilize it. According to Ibn Rushd, given the way we are made as rational beings, it would not merely be unreasonable but also impossible not to make this inference regarding both the existence of design in the world and the maker of the world. Rendered in Kantian terminology, one would say that given the way our mind is structured or constituted, or given its *a priori* structure, it

> would realize that its being in that place with a certain quality is due to coincidence without attributing a maker to it.[38]

There is no need to reproduce here all of Ibn Rushd's steps for the argument from design. The reader may refer to the detailed account in *Manahij al-adilla*.[39] But one could give the two basic principles upon which it is based; namely, that the world with its entire parts is conducive to human existence, in particular, and to the existence of living things, in general, and the second, that "whatever exists and is so useful to forming with all its parts one single organic whole directed to one purpose is made necessarily."[40] That the world with its parts is conducive to life in general and human life in particular can be observed, according to Ibn Rushd, from the existence of "the sun, the moon, and all the planets, which cause the four seasons and the night and day and the rain and water and winds, and explain why some parts of the earth are populated by people and other animals and plants."[41] Ibn Rushd supports his first principle with the following supposition; namely, that if any basic part were missing from this organic whole which constitutes the world, then life on earth would be seriously affected—the earth itself might be destroyed altogether. For example, if the sun were closer to or farther away from the earth than it actually is, then life would not be possible. So, since the first principle and its supportive supposition are met, that is, the world is an organic whole which is conducive to human life and any change in the organic link that makes up the world might affect life on earth substantially, then his second principle, which states that the organic whole is necessarily made, must follow. Accordingly, one must accept his two arguments and consider the design that exists in the universe due to an intelligent maker.

One cannot help but be impressed by Ibn Rushd's philosophical acumen, and the close similarity in his two arguments from design and from invention to arguments made by the contemporary physicist Stephen Hawking in his book *A Brief History of Time*. Although Hawking is interested in examining from a scientific perspective the question of whether or not there is a purpose in the universe, he could not escape brushing against philosophical issues. That the world is conducive to human life is an inescapable fact that Hawking accepts from Darwin unquestioningly.[42] But Hawking also goes on to accept unknowingly Ibn Rushd's supportive supposition claiming (a) that

(*'alam al-hiss* or *'alam al-shahada*), which is based on experience and is finite and the unseen world, and *'alam al-ghaib* or the world of God, which is infinite and is unlike anything we know.[36] Any proof that can be offered regarding the latter world, based on the knowledge of the former, ought to be accepted guardedly. That is, those who accept the existence of God as maker of the world ought to be tolerant towards those who, on philosophical grounds, disagree with them, since the proofs that apply to this world do not necessarily apply to the other. Given this position, Ibn Rushd denies the naturalists' conclusion which attributes design in the world of sense to coincidence, arguing that, based on our knowledge of the world of sense, experience justifies us in attributing the design we find in the world to God.

> ... As a person looks at something sensible, finding it of a certain form and weight and placed in a certain position conducive in all its aspects to a particular utility and purpose, and realizes that if that sensible object were found without that form or that weight or that position, then the same utility would not be found in it, [that person] concludes for certain that the object has been made by a maker and that is the reason why it came to have a certain shape and weight and position and power for that specific utility, and it is not possible that coincidence could account for all these useful things together.[37]

So, the mere fact that we observe things related to each other in manners conducive to human life in particular, coupled with the fact that if they were to differ in certain respects they would result in the destruction of that life, leads one to attribute the existence of that design to an intentional agent. Ibn Rushd gives the following common example:

> if a man were to see a stone somewhere on earth and find its form conducive to being sat upon, and in a certain position and of a certain size too, he would realize that this [stone] must have been made by a maker who made it in such a form and size and put it in that place. But when he does not see it conducive to being sat upon, he

> the existent beings is similar to those who view things without having any knowledge of the way they are made. All they know of them is only that they are made and that they have a maker. And the example of the scientists is similar to those who view things knowing how they were made and the wisdom employed in making them.[33]

The philosophers and the common people alike, then, know of God's existence through the created beings, but the knowledge of the philosophers is more sophisticated and complex and the full extent of it remains beyond the comprehension of the ordinary people. The common people, in Ibn Rushd's view, can understand, for example, that things are made by God, but their understanding should not be taxed by more details about more complex arguments. In fact, since he was speaking within a religious context, Averroës forbade philosophers to divulge their full arguments and interpretations to the common people, arguing that this class is not fully equipped to understand the philosophical complexities and nuances involved in such arguments. But there is no trace of snobbery in Ibn Rushd's outlook. Being a doctor, he knew first-hand the dangers involved in explaining to ordinary people the full details of their illnesses or the medicine prescribed for curing them. Partial understanding and sheer imitation may have catastrophic results, especially when the chain of imitation gets out of control. Even when no bad results ensue, those who know are distinguishable from those who imitate.[34]

In *Manahij al-adilla*, Ibn Rushd is anxious to explain his views within a religious context and makes considerable use of the text of the Quran to support them, implying that his claims about the universal knowledge of God's existence can be explained without reference to a religious text. Ibn Rushd realizes that there are some fully rational and competent people who do not accept the existence of God or the claim that He made the world. The atheistic naturalists, for example, accept one argument and reject the other, namely, that there is design in the world without admitting the existence of a being or maker for it, other than sheer coincidence.[35] Ibn Rushd makes an effort to meet the naturalists half-way, conceding that his two arguments are not deductive, which means that not everyone must assent to them. However, it does not follow that the two arguments are not highly persuasive. In order to show how persuasive they are, he postulates the existence of two worlds: the world of nature or sense

sciences—thereby underscoring its universal applicability. He holds that people fall into three classes: those who have an intuitive or immediate understanding of problems, those who have a more sophisticated though not full understanding of the same problems, and those who have complete understanding of them. He takes the example of the knowledge of God as his main example, indicating on several occasions that his theory can easily be explained by taking examples from other fields. He maintains that the knowledge of God is accessible to all people through their rational faculties, and not merely through faith as some religious groups claim, arguing that there are two basic arguments which prove the existence of God and all people understand and accept them, namely, the argument from design, *dalil al-'inaya,* and the argument from invention, *dalil al-ikhtira'*.[30] The first class of people, which is the least sophisticated in its knowledge and approach, grasps the knowledge of God through simple arguments where the conclusion follows from obvious and brief premises or few steps.[31] By contrast, the more sophisticated class, the dialecticians, arrives at its knowledge of God through abstruse and complex arguments, which are false or are at least of dubious nature, but are not based on certain proofs in any case. He cites the arguments of some theological schools, such as the Mu'tazilites and the Ash'arites, but we cannot examine these arguments here, since that would take us far afield.[32] In its turn, the class of philosophers arrives at the knowledge of God through the same arguments as the common people, differing from them only in the matter of details. He writes:

> The two ways, [argument from design and the argument from invention] are exactly the ways of the extraordinary (and I mean by the extraordinary the scientists) and the ways of the common people. And the difference between the two ways lies in the details. I mean that the common people know of the design and invention what can be known through primitive knowledge which is based on sense perception. But the scientists go further to know what can be perceived rationally on the basis of proofs... and the scientists do not show a greater understanding of these two arguments except in the manner of greater details and more depth in the knowledge of the same thing. The example of the common people in knowing

said that Russell was of a divided mind; he takes with one hand what he gives with the other. On the one hand, he studied quite enthusiastically the views of other philosophers in his *History of Western Philosophy*, but on the other hand, he frequently asserted that his writings in ethics, politics and religion were the outpouring of his feelings, untouched by his philosophical measuring stick. However, from Ibn Rushd's perspective, much is to be gained from studying those fields; in fact, one should not flinch from using one's philosophical measuring stick to poke at any subject, provided one is seeking the truth and not merely brandishing the stick of sophistry and dialectics in the face of one's opponents.

In Ibn Rushd's view, what distinguishes philosophers from the other classes of people is their constant rejection of half-truths and their struggle to reach the truth according to proofs. This does not mean that other people do not seek the truth as well or that they pursue half-truths and mythological explanations. Had Ibn Rushd made this claim or implied it, then the accusation made by some that he degraded and mistrusted the common people and the dialecticians would have been true. But he never advocated a rigid view of mind which codifies the superiority or inferiority of certain groups, as advocated by some modern biologists. People are not born philosophers, as Plato intimated, nor does nature create such strict divisions among human beings. According to Ibn Rushd, there is a minimum universal level of understanding below which very few people fall, except for certain unfortunate biological mishaps.[29] However, generally speaking, people start from the same rational capacities, and while some remain at this initial level, others develop through education and practice to reach the dialectical level or move higher until they arrive at the level of proof and certainty, the true philosophical level. Those who reach the highest level are the philosophers, but once they arrive at it, they do not become Nietzschean supermen but remain the same ordinary human beings with needs and desires like everyone else. What changes in them is merely their ability to understand in a more thorough and detailed way what others understand intuitively though vaguely.

Ibn Rushd developed this theory of rationality in *Manahij al-adilla* and explained it within a religious context, namely, the investigation of the apparent doctrines that the religious law (*al-shari'a*) wanted people to believe in, but he supports his theory with examples from medicine, geometry, astronomy and other

arguments, nor can they ever attain it so long as they remain wedded to their logical method which is based on distinction and division; they never aim at reaching proofs through the usual Aristotelian syllogisms. Now, according to modern philosophical logic, one can point to the imperfections or errors of Aristotelian logic,[28] but this does not destroy Ibn Rushd's argument, for he meant that a true philosopher never forces a conclusion upon his premises and follows wherever the true premises lead, which is not the attitude of the dialectician who is interested mainly in showing how true his position is and how false the position of his opponent is. Dialecticians, in Russell's language, allow their reasons to be influenced by their desires whereas philosophers do not, a position that is essentially the same as that of Ibn Rushd, even though the latter was using Aristotelian logic. While Russell and other positivists did not allow the philosopher to venture into the realm of religion, Ibn Rushd made it a duty for the philosopher to do so in order to investigate the truth of religious claims. Ibn Rushd's reason was that a philosopher is always serious in his pursuit of the truth and whenever he does not find sufficient proofs for his position, he withholds assent. But to see whether or not there are sufficient proofs for religious views, the philosopher must not sit on the fence and cry wolf; he must participate in the debate with other minds and examine their reasons for holding or rejecting a certain religious position. One cannot predict in advance what position one might arrive at, but the venture is inescapable, for if the philosopher does not take it, who else will?

The question of whether or not this Averroistic position is defensible is not the main issue in this paper, which focuses rather on the way Ibn Rushd defended his theory of rationality, and yet one cannot help but mention how powerful and positive this position was in its medieval setting. Averroës' charity worked wonders in spurring medieval philosophers to widen the scope of their studies and cast their nets into the vast oceans of the philosophical tradition. He discouraged people from hiding behind the fig leaf of their religious truth. Likewise, one would hope that much could be gained from Ibn Rushd's stand. His message, if heeded, would work as effectively against those philosophers who hide behind the fig leaf of their scientific truth, dismissing everything else produced by other philosophers as non-philosophical. It is true that one should single out Russell who took a charitable stand towards the history of philosophy, but even his charity falls far short of Ibn Rushd's. It might be even

misunderstanding of the purpose of the law.[27]

It is not the intention of this paper to investigate the veracity of Ibn Rushd's view regarding the real intentions of the early law, though such an investigation might enrich the widely circulated debate about the resurgence of Islamic fundamentalism. Rather what this paper aims at is to show how realistic and modern Ibn Rushd's theory of rationality is. However, since philosophy and religion are bosom sisters and friends, both leading to the same truth, the investigation of religious issues, as implied by Ibn Rushd's view of philosophy, should be an integral part of the work of the philosopher. He demonstrates this partnership between philosophy and religion by going out of his way to elucidate his theory of rationality or "degrees of assent," as he calls it, which is a philosophical theory with reference to a particular religious context, namely, Islam, his own religion. He finds Islam advocating the same classification of people as he does. Thus, by appealing to Islam, Ibn Rushd both lends more weight to his theory of rationality and widens its appeal. But in so doing, he underscores how much his theory is bound to its medieval climate and how far removed it is from our modern sensibilities, especially from those philosophers who are influenced by logical positivism and Russellian bents; for Russell and the logical positivists have made a sharp distinction between philosophy and religion and would not use religion as a basis for explaining their philosophical theories. For Ibn Rushd, however, philosophy and religion are related fields and the philosopher should not only avoid strait-jacketing himself with such modern restrictions, but also should consider it his duty to investigate religious issues and doctrines. Undoubtedly, many modern scholars might disagree with him and one need not defend or attack him on this issue, but it is important to understand his reasons for holding such a view, which, as mentioned earlier, caused much friction and misunderstanding among Averroists and their opponents, both ancient and modern.

Let us not forget that Russell in particular among the positivists felt that in ethics, politics and religion, basic disagreements are insoluble in principle, but within the confines of philosophy proper solutions can be found. From Ibn Rushd's perspective, what Russell is referring to as a type of argumentation in religion remains true within the realm of dialectics, but philosophers do transcend this level, reaching a higher position—that of proof and certainty. According to Ibn Rushd, dialecticians never aim at reaching the truth in their

Rushd devotes the entire book of *Manahij al-adilla* explicating his classification schema, even though he made the same observation earlier in *Fasl al-maqal*, and in *Tahafut al-tahafut* (The Incoherence of Incoherence) and applied it in some of his commentaries on Aristotle's works. Having written several varieties of commentaries on Aristotle's books, including the *Analytic Posterior* and *The Rhetoric* and *Poetics*, and he noted the various intellectual capacities required for understanding these works. However, in *Tahafut al-tahafut* and *Fasl al-maqal*, he codified these distinctions and made them into a theory peculiar to his brand of philosophy. In the latter works, he made some rather strong criticisms of al-Ghazali and other theologians or dialecticians, giving the impression that he was attacking them from a superior rational or logical stand and that he was putting them down along with other less rational classes of people.[26] To prevent this interpretation from gaining much credence, he must have felt that a more thorough work was needed to explain his theory of rationality and classification of people.

In a book not widely circulated among philosophers or translated to any other language called *Ways of Arguments*, or *Manahij al-adilla*, Ibn Rushd states his main objective as an investigation into the claim he made earlier in *Fasl al-maqal*; namely, that there are two types of verses in the *shari'a*: an internal part and an external one; and that the external part is to be understood as is without interpretation by the common people, *al-jamhur*, while the internal part is to be interpreted allegorically by the scientists, *al-'ulama*, those who are well established in knowledge. He also states that he has a religious motive for taking up this issue other than merely explaining his theory of rationality, namely,

> [to examine] the doctrines that the law meant the common people to believe in and to investigate, in all that, the intentions of the law-giver, God's prayers be upon him, according to my effort and capacity; for people have gone in all sorts of different ways in understanding this law, to the point of producing sects that went astray in various different ways: each one claiming that they follow the early law (*al-shari'a al-ūla*) and that whoever deviates from it is either an innovator or an unbeliever whose blood and money are open for all to take. And all this is a rejection of the intention of the law-giver caused by their going astray and led to it by their

well-founded position or establishing your own. This last point is well illustrated in Averroës' commentaries on Aristotle, especially the *Prior Analytic* or *Kitab al-jadal* and in his works on religion like *Bidayat al-mujtahid*, in which he makes a special effort to offer his own views—either in support of well founded positions made by others or in presenting reasons for a well founded but novel interpretation of his own.

Philosophical scholars should not be surprised to see many modern features in Ibn Rushd's method. His quest for certainty is reminiscent of Descartes and Russell, although the latter sought a modern version of certainty established according to mathematical and not Aristotelian logic, the only type of logic that both Ibn Rushd and Descartes knew. Ibn Rushd's emphasis on logical and linguistic considerations in clarifying philosophical issues, however, brings him much closer to modern analytic philosophy than commonly believed.[23] But where he differs from modern analytic philosophy is in the scope and range of problems that he included in the domain of philosophy. It is true that Ibn Rushd made a distinction between philosophical problems and religious ones, but he brought the study of religious issues within the reach of philosophers, which is an unwelcome extension if judged from the perspective of analytic philosophy. His reasons for requiring philosophy to venture into a religious domain reflect his rigorous, universal rationalism—an approach that was so appealing to European philosophers in the Middle Ages. Philosophers, according to Ibn Rushd, are the guardians of reason or rationality, which is based on proofs or certainty, and they should be distinguished from those who use reason only as a dialectical tool or from the general public who use reason in a rhetorical or shallow way.[24]

Some modern scholars have understood Ibn Rushd's division of people on the basis of their rational capacities as a rigid classification of people similar to Plato's, ignoring altogether its connection to his theory of rationality. According to Plato, philosophers (or "the guardians") are higher and more noble than the rest: their metal is gold, whereas the others' are mere silver or bronze.[25] The philosophers are the wisest of all and the worthiest and most capable of ruling and guiding others in the republic. This sort of classification is missing from Ibn Rushd's theory of rationality. When Averroës presents his system for classifying people, it exhibits more realism than the idealizing categories constructed by the visionary Plato. Ibn

rather on desire.[19] This conception led Russell to place any writings in these subjects, outside of the category of philosophy since they express feelings, and all feelings are of the same value and cannot be reduced to a truth-table in modern mathematical logic.

Ibn Rushd's view of philosophy is much broader than Russell's. Although Ibn Rushd would laud in particular Russell's attempt to study other philosophers and draw attention to their shortcomings, he would not concur with him that philosophy ought to be defined in a narrow sense. Ibn Rushd distinguishes two senses of philosophy: one involves studying things according to proofs,[20] and here he is in full agreement with Russell. The other involves pursuing things with an eye to discovering or knowing their maker or God,[21] but here he stands in opposition to Russell and other analytic philosophers. The two definitions of philosophy, according to Ibn Rushd, are not incompatible because reason is the main criterion for knowledge: where one cannot produce proofs in support of one's position, there is no need to remain silent, as Wittgenstein maintained,[22] but one rather chooses the most defensible arguments in its support. This attitude allows Averroës to adopt a more charitable stand than analytic philosophers do towards a less rigorous field of knowledge like religion or ethics. Philosophers are free to express themselves in whatever form they see fit, and others should always show tolerance in judging the truth in their positions, keeping in mind that truth never opposes truth.

The extent of Ibn Rushd's charitable view of philosophy can be ascertained from the method which he employed to reach the truth of arguments. Though a full discussion of this method cannot be attempted here, a mention of its basic steps should suffice to show briefly how they bear on his theory of rationality. Ibn Rushd discerns four steps: (1) Identifying the proposition you are investigating based on its primary sources. Al-Ghazali, for example, violated this rule when he criticized Aristotle without going directly into Aristotle's works, but rather to Avicenna's interpretation of them. (2) Encompassing all or most views given about that proposition, so as to be aware of the various stands regarding it. This is shown both in Averroës' philosophical works on Aristotle and in his writings on religious issues. (3) Selecting the arguments that support each position, evaluating them from logical, linguistic, and scientific perspectives. (4) Stating your position supported by appropriate arguments either by adopting an already

even in the Aristotelian one, to mention a few. One only has to read the works of the major philosophers of the analytic school like Russell, Wittgenstein and Carnap to realize how deeply ingrained this attitude is in modern analytic philosophy. In principle, this attitude should not be inconsistent with Ibn Rushd's plea for openness, but contrasting it with his position on rationality, the main focus of this paper, would show the limitations of the analytic approach.

One might take Russell as a good example of one who heeds admirably Ibn Rushd's advice, yet remains too narrow in his definition of philosophy. Ibn Rushd, for his part, is able to avert the pitfalls of Russell's analytic and rather narrow outlook without compromising or undermining the rigorousness in his theory of rationality. Although he was a good follower of Hegel and studied Kant well, Russell rejected their writings because they believed that he destroyed the foundations of their philosophical systems.[16] He even went further to compose one of his most circulated works, namely, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, demonstrating a great understanding of the major philosophers in history. However, some critics view Russell's *History of Philosophy* as a narrow work presenting philosophy from Russell's own perspective, arguing that although he endeavored consciously to portray philosophical views within their social and political context, as the complete title of his book shows, he nevertheless tried to define philosophy in the narrowest possible way. It is not even clear whether he wanted philosophy to be a system based on deductive reasoning, as is the case with logic, a path that was strongly endorsed by the early Wittgenstein and his followers, or a system that includes only fields of knowledge that can be securely based on deductive logic like epistemology and the philosophy of science. But what is clear is that Russell made a strict distinction between philosophy and logic, on the one hand, ethics, politics and religion, on the other.[17] Although he wrote extensively about these latter subjects, he never thought that he was either doing philosophy or writing about such subject matter as a philosopher.[18] His reasons for limiting the scope of philosophy are too numerous to cite here, but basically they reflect a deep conviction that logic and philosophy deal with provable subject matter in the narrow sense: any serious disagreement can be settled once and for all among protagonists; disagreements on ethical and political issues can never be settled on the basis of rational arguments and proofs, but

as an ascetic rationalist enchanted by reason to the exclusion of everything else. But they conveniently forget that he was a physician, a judge and a chief Qadi, and that he was a graceful companion to the caliph Abu Ya'qub Yusuf, Ibn Tufayl and other eminent philosophers. Certainly, Ibn Rushd never lived an ascetic life like one of Ibn Bajjah's philosophers, the peripherals, *nawābit*, who resemble the Sufis in their devotion, though not to God, but to reason. Though specializing in philosophy, Ibn Rushd never pursued it at the expense of other fields. Nor did he adopt a hostile attitude to other specialties or interdisciplinary subjects. His knowledge of *al-shari'a*, law, poetry, medicine and many other fields is extensively reflected in his various writings and attests to a deep interest and a genuine commitment to a wide range of intellectual pursuits. To be sure, he would not counsel isolation and pursuit of philosophy at the expense of other fields, as most modern Averroists and logical positivists or linguistic analysts would do. The advice that he gave to his friends in *Fasl al-maqal* would still serve as a good counsel, if heeded, to many students of modern philosophy. Ibn Rushd wanted Muslim scholars to adopt a tolerant and friendly attitude towards Greek philosophy and not to reject it out of hand simply because it was produced by non-Muslims. He wanted them to study with great respect the philosophical output of those philosophers who preceded them with an eye to gleaning, adopting and building upon what is true in them while rejecting what they deem as false. Ibn Rushd saw philosophy as a universal enterprise which is open for all people of all races and cultures and religions to participate and share in.[15]

Averroists, above all, have ignored the purpose behind Ibn Rushd's insistence on claiming that philosophy goes in tandem with religion. Not only did they underestimate its universality, but they failed also to see his theory of rationality which is embedded in it, a novel theory that remained for far too long unnoticed and ignored. Not that his view of reason was overlooked; on the contrary, as just mentioned, it was exaggerated to the point of romanticizing it, especially by many Arab scholars. It is to Ibn Rushd's central theory of rationality that we now turn.

Students of contemporary philosophy are not unfamiliar with the narrow classification of various schools of philosophy and are accustomed to perpetual in-fighting among such schools. A modern logical positivist, for example, would not have much to do with a modern philosopher in the Kantian school or the Hegelian tradition or

and mistrusting Ibn Rushd, but also led many critics to distance themselves from his philosophical thought, fearing that their religious faith might be corrupted by his allegedly excessive rationalism. Correspondingly, we see a throng of Arab Averroists today skillfully describing the supposed victory of an "anti-rational" religious thought in the Arab world, while extolling the rationalism of Ibn Rushd which (so they say) contains the true seeds of liberation of the Arab mind from the shackles of ignorance and religious scholasticism that maintain such a firm grip on Arab society.

The downfall of Latin Averroism might have been inevitable and predictable, not because it fell under the strong onslaught of Thomism, but because it misinterpreted Ibn Rushd's theory of truth. Similarly, Arab Averroism, though it has not gained as much support as its Latin counterpart, might meet the same fate, because it also misinterprets Ibn Rushd's theories of truth and rationality. According to Ibn Rushd, any animosity or opposition between philosophy and religion is artificial and is bound to collapse: genuinely and essentially, there is no opposition between the two since they both lead to the truth. As for those who claimed that they had the only true view of religion, claiming that it is incompatible with reason and philosophy, Ibn Rushd called them *al-Mutafaqqihun*, those whose thought is based on mere regurgitation of old views in jurisprudence and religion, a wasteful play with inessential issues and not with real issues or first principles.[13] His fundamental conviction thus remained consistent: that there is harmony between philosophy or reason and religion or faith and there is no need for animosity, envy or friction among their respective followers. With remarkable tenacity, he held to this conviction, even in the aftermath of his fall from grace and loss of dignity in the community.[14] His defense of philosophy in *Fasl al-maqal* emphasizes how his belief in the true and fundamental compatibility between philosophy and the Islamic religion led him to pursue philosophy to its limits undaunted by what oppressive rulers or intolerant religious thinkers might do to him. This single-minded pursuit of truth is not sufficiently stressed in writings about Ibn Rushd. Yet it is this attitude that is mostly needed to inspire those who aspire to imitate him and who, above all, would like to see him recognized and acknowledged as a vibrant force to be reckoned within the Arab philosophical tradition and beyond it.

Arab Averroists also misconstrue Ibn Rushd's theory of rationality when they romanticize the theory by portraying its author

were bosom sisters and each leads to the same truth, then why not be content with befriending one of the sisters which is philosophy? While the Latin Averroists advocate a double-truth theory, they in fact use this theory to pare away philosophy from religion and swear allegiance to philosophy, paying lip service to the church in their attempt to placate it and escape the wrath of the faithful. But Ibn Rushd would not have agreed with the Latin Averroists' reluctance to treat these two sisters equally. The Latin followers of Ibn Rushd dispense with religion openly, while in the Arab world Averroists, fearing the disintegration of philosophy at the hands of religion, wish to dispense with religion, but must do so only by cautious implication, not directly and openly. Ibn Rushd, however, maintained on many occasions that the truth is one and that truth never opposes truth, although there are various ways to attain the truth: the way of philosophy and the way of religion. Accordingly, there should be no animosity or antagonism between the two. Thus, the victory of one is at the same time a victory for the other.[11]

Permeating most centers of learning in Europe in the Middle Ages, the ferocious battle between the Latin Averroists and the leaders of the Church was one in which Averroists showed great stamina and skill before they were overpowered by St. Thomas Aquinas and his scholastic followers supported by the Catholic church. The Arab Averroists of more recent times, by contrast, are waging a fictional battle with the Muslim *'ulama* who are falsely believed to dominate the scene in the Arab world. These modern Averroists are overly fearful of an imaginary enemy which they locate in religion and its *fuqahā'*. Aside from the obvious difficulty of proving that religion is victorious in the Arab world, at the expense of philosophy, there is the further difficulty of proving that Ibn Rushd would have abhorred a genuine victory of religion. What adds more fuel to the fire is that some modern Arab thinkers who have championed the cause of Ibn Rushd, have been motivated by an infatuation with rationalism and an abhorrence of a perceived irrationalism in the religious outlooks. A case in point is the controversy that flared up between Farah Antoun, on the one hand, and Rashid Rida and Mohammad Abdu, on the other, at the beginning of the twentieth century.[12] Other Arab free-thinkers have also appealed to Ibn Rushd's rationalism in their opposition to a presumed irrationalism in religious outlooks, Islamic or otherwise. Such attitudes have undoubtedly not only contributed to misunderstanding

Modern Western philosophy. Some Arab nationalist thinkers, however, tend to exaggerate both Ibn Rushd's influence on European philosophy as well as overestimate the success of the *fuqahā'* and men of religion in stunting the growth of philosophy in the Arab and Muslim worlds.[7] For while it is undeniable that Ibn Rushd influenced greatly the beginnings of philosophy in Europe, both Christian and Jewish, his influence after St. Thomas Aquinas was reduced considerably. That philosophy in the Muslim East never saw a great philosopher after Ibn Rushd is a fact, but it is not at all clear that the eclipse of philosophy was due to the shining victory of religion. In an attempt to grapple with the Islamic political revival of today (most often referred to as the phenomenon of Islamic fundamentalism), many Arab secularists make a Gargantuan effort to see Ibn Rushd as a super-rationalist to be brandished in the face of all forms of religious revivalism and traditionalism. To them fundamentalism is perceived as further evidence of the serious debacle which Islamic philosophy suffered at the hands of the religious *'ulama* in Muslim Spain and elsewhere. The *'ulama's* success is seen as a first step towards a complete devastation of the Arab mind.[8] While this is not the place to speculate about the complex and multiple reasons behind the undermining of philosophy after Ibn Rushd, it is not necessary to bemoan the fate of philosophy at the hands of religion and argue, as some zealots do, that the latter conquered the former. This, too, is another misinterpretation that does not answer to the Averroist text.

In lieu of the two-tiered Latin theory of truth, many Arab Averroists falsely attribute to our philosopher a monolithic theory in which religious thought is seen as incompatible with philosophical thought and vice versa; "religion" and "philosophy" are seen to be mutually exclusive. Furthermore, this supposed incompatibility is attributed to Ibn Rushd under the pretext of a modern revivalist interest in his philosophy. One of the ideas attributed to Ibn Rushd by those who maintain this view is the notion that Ibn Rushd believed in the exclusivity of truth: victory is either accorded to reason and philosophy, as the Latin Averroists maintained, or to faith and religion, as modern Arab Averroists' fear.[9] However, both positions are erroneous. The Latin Averroists were led to interpret Averroës in a manner that would give more credence to their position, which was gradually setting itself apart from religion, and they found support for this interpretation in Ibn Rushd who maintained that philosophy and religion were like two sisters nursed at the same breast.[10] So, if they

In *Bidayat al-mujtahid* he showed a deep understanding of, and respect for, the Quran and Islamic traditions.[4] Despite his scholarly approach and brilliant mind, he was misunderstood by the *fuqahā'* of his day, and their disapproval set an almost irreversible trend for continued misunderstanding of Ibn Rushd up to the present day. For the history of Eastern and Western scholarship on Ibn Rushd reveals many extreme interpretations, as if it were this philosopher's fate to be used repeatedly by thinkers who insist on seeing him as he was not. Time and again we encounter interpretations that not only run counter to his views, but also use his name to espouse a variety of causes and positions, some political, some religious and some philosophical. It is the purpose of this paper to explore Ibn Rushd's theory of rationality with an eye to dispelling some well established misinterpretations of his philosophical positions. My contention is that a proper and methodical understanding of Ibn Rushd's constant appeal to reason would reveal a theory of rationality which is the backbone of his view of philosophy. As this view makes room for religion, so also does his theory of rationality integrate religious and ethical reasoning. The objective of this paper will be to elucidate and detail the main features of this theory of rationality, presenting it against a background of modern analytic philosophy. What follows immediately, however, is a brief and introductory examination of some erroneous, though strongly held, opinions and interpretations of Averroës' theory of truth and definition of philosophy.

For the Latin Averroists, Ibn Rushd was the author of the so-called "doctrine of double-truth," a doctrine with far-reaching consequences in medieval philosophy.[5] Though they perceived correctly the centrality of the concept of truth in his philosophical outlook, the Latin Averroists mistakenly attributed to him their own two-tiered theory of validity. For Ibn Rushd believed in one truth which people reach in two different ways: religious and philosophical.[6]

In the history of Arab philosophy, Ibn Rushd's personal tragedy came to be regarded as a symbol for the fall of philosophy, and many are those who believe that Ibn Rushd's death marks the end of the philosophical tradition in Arab society, which was concomitant with the beginning of the philosophical sparkle in the West, where Averroës' views on philosophy and religion, coupled with his seminal interpretations of Aristotle, led to the emergence of Thomism and scholasticism and eventually to Cartesianism, the cornerstone of

Ibn Rushd's Theory of Rationality

Ibrahim Y. Najjar

The trial and condemnation of Socrates in 399 B.C., on charges of heresy and corrupting the minds of the youth, was a tragic episode not only in Athenian democracy but also in the history of philosophy. Ibn Rushd's sudden fall from grace and the public burning of his books, the fruit of a lifetime of hard work and devotion to the Islamic faith, constitute another tragic moment. But Ibn Rushd was even less fortunate than Socrates. For while the former was at least invited to defend himself against the charges that were levelled against him, the Arab philosopher was never summoned to court, nor was he ever presented with properly articulated charges.[1] In the council of *fuqahā'* that was convened upon the orders of Caliph al-Mansur, "his books were read and their purposes discussed along with their meanings, rules and foundations and was interpreted in the worst possible way."[2] The famous verdict was that Ibn Rushd was a *māriq*, a semi-unbeliever, who was to be cursed. The sentence was trumpeted by some poets as a great victory over the fake believer and thinker Ibn Rushd whose hubris and arrogance they decried in short poems celebrating his downfall.[3]

Ibn Rushd was thus condemned *in absentia* by a group of *fuqahā'* who read him in haste and misunderstood him in what amounted to a pre-arranged political judgment intended above all to bar any Muslim thinker from exercising the divine gift of free thinking. Ibn Rushd was careful not to be accused of *bid'a* or innovation, and in all religious matters governed by *ijma'* he toed the traditional line. Where there was disagreement and room for interpretation, he, the dignified Chief Qadi, volunteered well reasoned opinions and views presented in a professional and non-polemical fashion in such books as *Fasl al-maqal* (The Decisive Treatise) and *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid* (The Beginning of Interpretation), the latter a text based in the science of jurisprudence.

this term, also used by the Muslim theosophers. This is consistent with the philosophical usage of the term "mind," under which all our mental activities, such as thinking, imagining, meditating and doubting, are unified.

23 *Faṣl al-Maqāl fīmā bayn al-Ḥikmah wa al-sharī'ah min al-ittiṣāl* (*Faṣl*) ed. Muḥammad 'Imārah (Beyrut: Al-Mu'assasat al-'Arabiyyah li'l-Dirasāt wa al-Nashr, 1986) 32. It is possible to draw many examples from Ibn Rushd's other works with regard to his *transcendent rationalism*. But because of its close relevance to our discussion we shall concentrate on the *Faṣl*. Cf. also his *Tafsīr*; and *Tahāfut al-tahāfut*.

24 *Faṣl*, 32; trans. by George F. Hourani in *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1967) 50.

25 *Faṣl*, 33; trans. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, 51.

26 Al-Fārābī, *Fuṣūl muntaza'ah*, ed. Fauzi M. Najjar (Beyrut: Dār al-Mashriq Publishers, 1971) 50-51. English translation of another textual edition by D. M. Dunlop, *Al-Fārābī's fuṣūl al-madanī* (Cambridge: At The University Press, 1961) 42.

27 For an exposition of this see Paul Sidney Christ, *The Psychology of the Active Intellect* printed from a Ph.D. thesis submitted at the University of Pennsylvania (Philadelphia: N. p., 1926); and Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London, New York: Routledge, 1991).

28 *Faṣl*, 55; Hourani, 64.

29 Kant, 24; B xix.

30 Kant, 26-27; B xxv.

31 *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960) 4.

32 *Religion Within the Limits*, 5-6.

female. Does He not then have the power to give life to the dead? (75/al-Qiyāmah, 31-40)

As for those who reject Faith [i.e., the transcendent truth] it is the same to them whether you warn them [i.e., explain them the Truth] or not, they will not believe [i.e., they will not even consider to understand the Truth you are communicating]. (Therefore) God has sealed their hearts and hearing [i.e, their perceptive faculties]; and on their eyes is a veil... They would (try to) deceive God and the believers; but they deceive only themselves and yet do not realize (this). In their hearts is a disease and God has increased their disease. There is a grievous penalty for them because they cry lies (even to themselves). When it is said to them: "Do not make corruption on the earth," they say: "Why, we only want to establish order." They are truly the ones who cause corruption, but they do not realize (this).... Their similitude is that of a man who kindled a fire, and when it lighted all around him, God took away their light and left them in utter darkness, unseeing, deaf, dumb and blind; they will not return (to the Truth). Or (another similitude) is that of a rain-laden cloud from the sky; in it are zones of darkness, and thunder and lightning. They press their fingers in their ears to keep out the stunning thunderclap, trembling from the fear of death. But God is ever encompassing the rejecters of Faith (i.e., Truth)! ... If God willed He could take away their faculty of hearing and seeing. For God has power over all things. (2/al-Baqarah, 6-20).
Man is by nature unstable; when misfortune touches him he panics and when good things come his way, he prevents them from reaching others" (70/al-Ma'ārij, 19-21; see also 4/al-Nisā', 128; 59/al-Ḥashr, 9; 76/al-Insān, 2-8; 91/al-Shams, 9-10; 96/al-'Alaq, 1-8).

21 An excellent essay which develops this theme is Thomas Nagel's "What is it like to be a Bat," *Philosophical Review* (1974), reprinted in *Mortal Questions* (Cambridge: University Press, 1979).

22 Since I cannot find a more adequate name under which all the feelings can be unified in the epistemological sense, I shall adopt

close this view may be to the truth. This is, then, the "prejudiced mind" in its hardened state. The Qur'an makes a definite reference to this state of human mind: "There is a deafness in their ears, and to them truth is a blindness; they are as though being called to the truth from a place far distant" (41/Fuṣṣilat, 44; also 9/al-Tawbah,87). There is also a more flexible prejudice in human mental states, which is psychological and has a moral dimension. In this case, the person considers other opinions acting as if he is willing to understand; but actually he wants to examine them closely in order to find more ways to refute them, not to understand them. The human mind can neither understand nor appreciate those opinions in this state. For the totally unprejudiced human mind is like wax which can easily take the form of every mold; whereas the prejudiced mind is like metal which, once taken the form of a mold, can take other forms only with extreme hardship. The knowledge that we mentally acquire thus plays the role of a mold. Although in the process of acquiring knowledge it is our mind that is actually active (because it is the willing subject); yet, at the end it becomes passive and thus knowledge becomes active in molding our mind: a human weakness against which philosophers must be particularly cautious.

20 In order to illustrate how the Qur'an so carefully and masterfully executes its operation with regard to the *subjective mood*, as outlined here, we may cite a few examples:

> Woe to the stinters who take full measure when they measure against the people; but when they measure for them or weigh for them they skimp. Do those not think that they shall be raised up unto a Mighty Day; a day when mankind shall stand before the Lord of all Being? (83/al-Muṭaffifin, 1-6)

> So he gave nothing in charity, nor did he pray! But on the contrary, he rejected the Truth and turned away. Then he returned to his family with arrogance. Woe to you (o man)! Woe to you! Does man think that he will be left uncontrolled (without purpose)? Was he not a drop of sperm emitted (in lowly form)? Then he became a leech-like clot. Then God made and fashioned him in due proportion. And of him He made two sexes, male and

nature of the transcendent field, the following verses can also be consulted: "None except God knows the *ghayb* in the heavens and on earth; nor can they perceive when they shall be resurrected. Still less can their knowledge comprehend the Hereafter" (27/al-Naml, 65-66); "This is the Book, wherein is no doubt, a guidance to those who fear God, and believe in the *ghayb*" (2/al-Baqarah, 2-3); "As to those who know their Lord from the *ghayb*, there awaits them forgiveness and a great reward" (2/al-Baqarah, 97; etc.).

15 Cf. the following verses: "The day when neither wealth nor sons shall profit, but only the one who comes to God with a pure *heart*" (26/al-Shu'arā', 88-89); "Those who believe, and whose *hearts* find satisfaction in the remembrance of God. For without doubt in the remembrance of God do *hearts* find satisfaction" (13/al-Ra'd, 28; see also 7/al-A'rāf,179).

16 For an elaboration of this, see the present author's *bilgi felsefesi* (Philosophy of Knowledge), especially Chapter V (Istanbul: İnsan Yayınları, 1992).

17 Although in this verse the statement is in negation, I have converted it to affirmative in order to make a parallel between the two verses (i.e. 22/Ḥajj, 46 and 7/al-A'rāf, 179), which does not alter my interpretation of the Qur'anic term "heart."

18 All circular arguments are not necessarily vicious, as we can see, our argument here also involves a sort of circularity; in order to acquire the true knowledge of the transcendent, one needs the guidance of Revelation, and in order for this guidance to yield the true knowledge, one needs to examine Revelation by reflective thinking. In this case we are led from the mind to Revelation, and from Revelation back to the mind. Although theoretically there is a "vicious" circle, in practice, we may adequately eliminate it by assigning priority to Revelation, since the subject of inquiry is the transcendent field.

19 This is known as "prejudice," a mental state in which the human mind becomes the content of itself, and knowledge as worldview becomes like a mold and a receptacle for the mind. In this way the mind takes the form, more specifically the shape, of that knowledge. The mind in this state may become so hardened that it can no longer adapt itself to understanding another explanation offered for reality. Sometimes human mind may become so blind that it will not even consider the alternative view, no matter how

S.J. (Beyrut: Al-Maṭba'at al-Kāthūlīkiyyah, 1927); especially 39 and the First Introduction. English translation by Sabih Ahmad Kamali, *Al-Ghazali's tahafut al-falasifah* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963) 4.

7 Kant, *Critique of Pure Reason*, 29; B xxx.

8 Evidence, to this effect, can be gathered from the following works: *Tahāfot at-tahāfot*, ed. M. Bouyges (Beyrut, 1930), and the English trans. by Simon Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); and *Averroes tafsīr mā ba'd al-Ṭabī'ah* (*Tafsīr*), ed. M. Bouyges (Beyrut, 1948).

9 Since it is not our purpose here to expound on the metaphysics of experience, I shall not go into the details of outer and inner experiences. This may cause some problems in this context, but in general our intention is clear: we simply mean by the *external*, or by *outer experience*, experiences acquired through the five senses, though we would like to use it in a broader sense, covering scientific experiments and observations, especially in the factual field. The *inner experience*, on the other hand, refers to all our experiences that cannot be acquired, merely on the basis of our sense organs, including all mystical experiences.

10 By the application field of a truth, we mean the sphere in which it is applied, and this application is always expressed by propositions, e.g., "the earth revolves around the sun" or "2+2=4" are factual truths; "the universe has a creator," is a transcendent truth.

11 See 39/al-Zumar, 46; 23/al-Mu'minūn, 92; 6/al-An'ām, 63; 59/al-Ḥashr, 22; 9/al-Tawbah, 105; etc.

12 Translations of the Qur'an are based primarily on A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (Brentwood, MD: Amana Corp., 1983).

13 Cf., for instance, the following verses: "In the creation of the heavens and the earth, and the alternation of night and day there are indeed signs for men of understanding" (3/Āli Imrān, 190); also "There is no lack of proportion in the creation of God. So turn your eyes (and look around). Do you see any defect? Again, turn your sight (and examine) a second time. But your eyes will come back to you dull and frustrated in a state worn out" (67/al-Mulk, 3-4: see also 27/al-Naml, 60-64, etc.).

14 In order to see the point at hand, for a further clarification of the

IV. Conclusion

We have tried to show in our exposition of the rational legacy within the context of Kant and Ibn Rushd that there is a *mode* of thinking peculiar to their respective culture or civilization. We hope that this exposition has given the epistemological ground for the term "*mode*," while indicating that the rational principles employed in all fields of investigation are universal human dispositions, although the way they are employed may differ. Hence, the difference must depict the cultural background, which does not, however, represent the human intellectual constitution employing a universal logic and rationality. We, therefore, depict the civilizational background as the color of the *mode* of philosophizing. What emerges in this context is that the elaboration of the experiential aspect of human dispositions with regard to the knowledge acquisition process has been much neglected in the epistemological discourse of Western rationalism. What Islamic philosophy has so far neglected is the elaboration of a discourse concerning a purely philosophical theory of knowledge, in order to assign adequately to Revelation its due place within this context. We believe that Kant is precisely the philosopher to provide that philosophical ground.

NOTES

1 In order to avoid the controversies surrounding this term, I shall use these three terms in the same sense, unless otherwise indicated: "intellect" (*'aql*), which is employed by all Medieval Aristotelians, including Ibn Rushd; "reason," as employed by Kant; and "mind," as used by Descartes. All these three terms, therefore, refer to our faculty of thinking, the primary vehicle of rational knowledge.[2] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965) 32; B xxxv.

3 Kant, *Critique of Pure Reason*, 41; B 1.

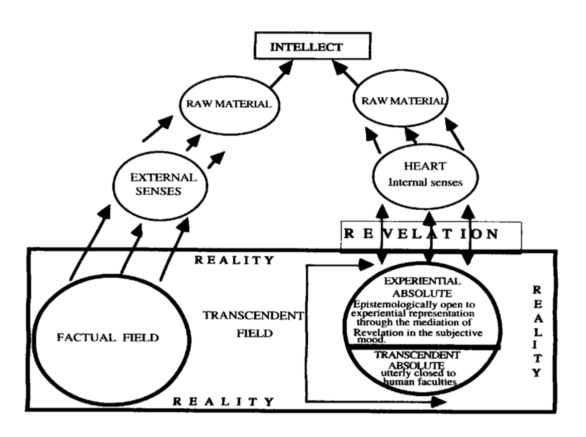
4 Kant, 59; A 11-12, B 25.

5 Kant, 288-9; A 295-6, B 352. The reader must notice that the distinction between "transcendent" and "transcendental" is to be maintained in the Kantian sense, though we do not go into details on the matter in this context.

6 Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifah*, ed. by Maurice Bouyges,

> *of ours?* is to be answered... .[31] Morality thus leads ineluctably to religion, through which it extends itself to the idea of a powerful Lawgiver, outside of mankind, for Whose will that is the final end (of creation) which at the same time can and ought to be man's final end.[32]

As we can see, transcendental rationalism not only deems it inevitable to *somehow* pass to (but not beyond) the transcendent field, it also tries to find a way to lead to a transition. In the above quotation, it seems that the transition from the possible limits of experience to the transcendent is asserted through the function of pure practical reason via morality. It does not concern itself a great deal with the epistemological problems of such a transition; which is indeed not a transition, but rather, to use a Kierkegaardian term, a "leap." We have argued, however, that even for this *leap* to be possible at all, without coloring it with an absurdity of some kind, and investing it with the appropriate *mode* of rationality, we need only to reach a synthesis through the aid of revelationism. This leap into transcendence can be understood within the context of the transcendent rationality of Ibn Rushd and the transcendental rationalism of Kant. This synthesis can be accomplished by making a slight modification within the general sketch of Kant's theory of knowledge. The result of our synthesis is seen in the following table.



expressed by al-Fārābī precisely in the following manner:

> Theoretical intellect is a faculty through which we acquire naturally and not by research, nor by reasoning, the certain knowledge of the universal necessary premises which are the principles of the sciences; such as the whole is greater than its part, measures equal to one measure are equal to each other, and the premises similar to these... . This intellect is sometimes in potency, when these first principles are not acquired by it. But if they are acquired by it, then it becomes intellect in act, and thus its disposition is made strong to deduce the rest. Hence, it cannot fall into error with regard to what it acquires; on the contrary, all that it acquires from the sciences are true, certain and cannot be otherwise.[26]

It is clear that in Ibn Rushd's psychology we find a prescription that adheres to the same view concerning intellect.[27] This becomes clear, again, in his argument that the acquisition of knowledge (methods of forming concepts) is either by way of capturing in the mind the object itself or its symbol.[28] The fact that the former is the method of philosophy and that since the philosophers are able to form a concept of God in theology, necessarily leads to the result that God is conceivable in Himself, which is a transcendent proposition on the premises of the transcendental rationalism. These are the problems ensued within the context of Ibn Rushd.

The transcendental rationalism of Kant, on the other hand, has problems of its own. The immediate relevance to our study is the question of how to establish a rational basis for religion. Of course, on the one hand, we see the principle assumption of transcendental rationalism that "we can never transcend the limits of possible experience,"[29] on the other hand, we find the claim that "there is an absolutely necessary practical employment of pure reason—the moral—in which it inevitably goes beyond the limits of experience."[30] But then, Kant goes on to maintain that:

> Morality requires no end for right conduct; the law, which contains the formal condition of the use of freedom in general, suffices, yet an end does arise out of morality; for how the question, *What is the result from this right conduct*

Theology. If, on the other hand, his statement involves the latter, then a rational explication only through the guidance of Revelation itself can be employed. Yet, even in this kind of rational explication, the *subjective mood* dominates the mode of rationality and thus colors it with a subjective approach that is not the order of the factual exactitude, but rather of the *subjective certainty*.

It seems clear that for the conclusion we have reached, Ibn Rushd's theory of allegorical interpretation is very much pertinent. For, according to Ibn Rushd, when a transcendent truth reached by a rational philosophical procedure (which he calls the demonstrative method) conflicts with Revelation, then there is a need for allegorical interpretation,[23] which is defined as: "extension of the significance of an expression from real to metaphorical significance, without forsaking therein the standard metaphorical practices of Arabic."[24] The main problem is that when the question at hand is of the transcendent nature, how can we know that it is real or allegorical? Ibn Rushd in this case gives a criterion which is methodological; whereas, what is actually needed is an epistemological tool by which the allegorical character of the text is to be established:

> If Scripture is considered carefully, and the rest of its contents searched page by page, there will invariably be found among the expressions of Scripture something which in its apparent meaning bears witness to that allegorical interpretation or comes close to bearing witness.[25]

Again, Ibn Rushd goes on to argue that the philosopher has the right to do this, if the lawyer has the right to apply it in his own discipline, simply because the lawyer is equipped with reasoning based on mere opinion, whereas the philosopher has at his disposal reasoning based on certainty, *viz*. the demonstrative method. Of course, what is meant by "reasoning based on certainty" is the mathematical exactitude of the factual field, which we have tried to outline above; and what ought to be done by the philosopher, in this context, is the application of *logical exactitude* to the transcendent field. Within the Kantian context, Ibn Rushd's position, undoubtedly, emerges as transcendent rationalism. This *mode* of rationalism is premised on the idea that reason (or intellect) never errs, which is a natural corollary of the Aristotelian legacy. The Aristotelian concept of intellectual apprehension is

belief (*īmān*) is an obligation on the part of man and that he is accountable for his unbelief (*kufr*). This obligation and accountability, however, are intelligible only if the knowledge of their related realm is accessible to us. Their realm is obviously that of the Absolute, which is not accessible to sense experience. We have already pointed out that certain knowledge of this realm is given by Revelation which is then comprehended and attained by the mind through an experiential movement, i.e. the *subjective mood.* This experientially attained aspect of the transcendent field with the aid of Revelation is what we shall call the "Experiential Absolute," and it should be distinguished from the other aspect, which is utterly unattainable, and may be entitled the "Transcendent Absolute." We are, therefore, accountable only for the knowledge of the *Experientially Absolute* of the transcendent field. The knowledge of the *Transcendent Absolute Realm*, on the other hand, is not an obligation for us, although its instruction and learning is an obligation because it is *given* through Revelation, and thus it is utterly closed in the epistemological sense.

The transcendent field thus presents two spheres: the *Transcendent Absolute*, including God in Himself, the nature of resurrection, freedom and paradise, to which, by the very nature of the subject matter, no science can be assigned, other than revealed theology, since it is utterly closed with regard to *knowledge acquisition*; and the *Experiential Absolute*, to which metaphysics in the sense of philosophical or rational theology can be assigned as the proper science to investigate its subjects. But the method of this science cannot be the method of those sciences investigating the physical realm, since their experiences are of different order, as explained above.

IV. The Context of Ibn Rushd and Kant

On the basis of our critical synthesis we can at this point assess more adequately the context of Ibn Rushd. First of all, we must try to determine whether his statements involve the Transcendent Absolute or the Experiential Absolute. If the statement involves the former, no rational procedure can be employed, including that of interpretation, whether explanatory (*tafsīr*) or allegorical (*ta'wīl*), other than simple classification and systematization of what Revelation manifests in a scattered manner, which inevitably accommodates only a limited interpretation, and this is the task which we have assigned to *Revealed*

morality, for the receiver is expected to be sincere, for example, in searching for truth; and he or she must be willing to acquire it.

Achievement of the subjective mood, therefore, requires an effort on the part of the individual himself. No matter how explicitly a transcendent issue is made transparent by Revelation, if the individual makes no effort to understand it, there will be no communication at all. The individual will consistently refute the arguments. Every individual is required to sharpen and develop his/her internal faculties by making an effort from within himself/herself. This effort cannot be only a mental effort; it must also be a psychological (or emotive) effort, called here "subjective mood." For man consists of an intellect and a heart, which may be taken as the faculty of feelings.[22] Without the subjective mood, rational proofs have no strength; they may prove a transcendent truth or they may not, as Kant has shown in his first *Critique*. But with the subjective preparation these rational proofs become forceful and certain. The truth reached in this way has an objectively subjective certainty, by which we mean the certitude that is attained after one's own experiential and conceptual efforts, and thus it expresses a state of tranquillity.

It is clear, however, that we are held responsible by Revelation, for our certain actions involving the transcendent field. Responsibility for an act necessarily requires the knowledge of that act in every respect. Following the logical concomitance of this rational argument, we are led to conclude that if we are held responsible for certain actions of ours relevant to the transcendent field, then a prerequisite knowledge of that field in as much as it leads to that act must be granted. In other words, we must be able to acquire sufficient knowledge of the transcendent so as to be held responsible by Revelation for actions ensuing upon that knowledge.

> Those before them (also) rejected[transcendent truth], and so the punishment came to them from directions they did not perceive. (39/al-Zumar, 25)

> Because of their sins they were drowned and put into the Fire. They found, in lieu of God, none to help themselves. So Noah said: "O my Lord! Do not leave a single unbeliever on earth." (71/Nūḥ, 25-26)

Hence, it is clear that from the standpoint of Revelation, at least,

possessed them just as we have always used our senses and rational faculties. What we claim here is not a mysticism which tries to remain purely subjective and ineffable, without experiencing the truth, assuming dogmatically that "subjectivity is ineffable."

We, thus, enunciate a criterion to demarcate between what is utterly subjective and what is *objectively subjective*, "communicability." If a subjective state can be communicated—that is, if we can talk about it meaningfully while explaining it to others—then, though not totally objective, it is still within the objective sphere. For objectivity, too, has the same characteristic of communicability, yet it has certain other characteristics which the objectively subjective does not, such as observability, experimentality, measurability and strict exactitude in discerning conclusions. The utterly subjective, on the other hand, is the dark, ambiguous subjectivity which is only felt to exist, and thus we can hardly talk about it. That about which we are unable to talk cannot properly speaking be said to exist at all. In fact, what we have called "objectively subjective" has remained concealed in the history of human thought under the dark clouds of an utter subjectivity which has always been degraded by philosophers. We suggest that utter subjectivity is a special case of subjectivity that should not affect my conclusions about the subjectivity in question, and, as such, it need not be taken into consideration in theories of knowledge. If subjectivity could not be communicated, no personal relationships between mankind would have ever been possible; and if objectivity is communicable at all, that is mainly because we are able to understand each other subjectively. It is, therefore, subjectivity that underlies objectivity. The presumed incommunicability, or rather ineffability of subjective states is primarily due to the lack of an adequate effort on our part to invent new concepts in order to express those states and come up with a new logic that elaborates the intricate relations between those states.[21]

It is only through this understanding of objectivity and subjectivity that we can conceive the guidance of Revelation, which is effective in the subjective mood, where there is a mutual relationship between man and truth. In this relationship, man is represented as the "receiver" of truth, whereas Revelation is represented as the "donor" of truth (i.e., guidance). The *receiver* must perform his responsibilities because the *donor* has already done so. Those responsibilities are all subjective experiences some of which may fall within the scope of

all areas of learning which fall under this realm, including "experiential subjects," as opposed to the directly *experimental*, namely the subjects of the factual field. Experiential inquiries belong directly to the inquirer, though they are not perceived directly. Our inner faculty of representation needs an awakening by the mediation of Revelation, just as our faculty of outer experience sometimes needs the mediation of a device to see or hear things afar, though they are perceivable directly, in the same manner the inner faculty needs a finer and more subtle mediation. Again, this mediation is presented in Revelation as *guidance* which is reflected in the mental states of the inquirer, and described above as "subjective mood." In the *subjective mood*, as a mental state, what Revelation wants to manifest is harmoniously coalesced with the faculty of reflective thinking and the faculty of inner perception, namely heart. In order to achieve this, the Qur'an, for example, refers to subjective states that are intimately connected with the heart. In these states and moods, the whole existence of the person is brought into perception; crucial questions are asked about life and death; certain violent and terrifying phenomena, such as destruction of the world *(qiyāmah)*, resurrection (*ḥashr*) and final questioning (*ākhirah*) are vividly described. In all of these, the aim of Revelation is, in the first place, to help the inquirer clear his or her own mental states from any prejudice or preconceptions about the subject of study.[19] Secondly, by doing so Revelation also establishes a certain relationship between the inquirer and the subject of discourse. This relationship liberates the inquirer from a dangerous attitude, that is the feeling of *indifference* to the subject of study. This way the inquirer, as the student of Revelation, becomes sincere and willing to understand and receive the message projected; thirdly, by analyzing the subjective states of the inquirer, he/she is also invited to analyze his/her being and consciousness. This self-analysis, or self-meditation, prepares the inquirer for the message of Revelation. Sometimes in order to achieve this, the inquirer is also guided by moral concepts and ethical consciousness, attitudes that are so deeply engraved in man's innermost being or mould (*fiṭrah*).[20]

The *subjective mood* is, moreover, *emotive*, and as such it requires the development of human feelings that encourage the search for truth. Both human mind and feelings must be passionately directed to truth. Never in the history of philosophy have human feelings been asserted as faculties of discernment in the search of truth, in a similar fashion to the senses and the intellect, although we have always

expressions such as: *qulūbun yafqahūna bihā* (7/al-Aʻrāf, 179)[17] may be rendered as "hearts that furnish representations for the mind from the transcendent field."

On the basis of our analysis, we can infer the existence of two realms of knowledge for man's inquiry: the physical universe, represented as *'ālam al-shahādah*, and the transcendent realm as *'ālam al-ghayb*. The former is experienced with sense organs or external faculties, while the latter is experienced by the heart or internal faculties. The experience of both worlds is then handed over to the faculty of reflective thinking, which in turn produces knowledge, on the basis of these representations. It must be pointed out, however, that the representation of the factual world in faculties of sense-experience is usually direct and immediate, while the representation of the transcendent field by faculties of inner perception, namely heart, is not direct, but through the mediation of Revelation. On the other hand, since this mediation is possible only through some reflection, then there is a reciprocal relationship between the heart and the mind. Therefore, some reflection upon Revelation is necessary for receiving the experience of *ghayb*; but even in this reflection the human mind must be guided by Revelation, since the subject of learning belongs to the transcendent realm, not to the factual universe.[18]

It is in this anatomical sketch of the knowledge acquisition process that the rationalism of the transcendent field lies. For we claim that certain *entities* of the transcendent field are subject to our internal experience through mediation, yet it is not this *raw material* that furnishes us with its knowledge. On the contrary, it is the intellect which makes use of that *raw material* and provides us with the knowledge of the transcendent field, not wholly, but only in those aspects which are within the limits of human experience. Yet, just as the objects of the factual and transcendent fields, by their very nature, belong to a different order of experience, their corresponding knowledge also belongs to a different mode of knowledge, some characteristics of which were outlined above in relation to the fields of rationality. Moreover, just as the knowledge of both fields belongs to a different *mode*, rationality corresponding to each field also belongs to a different *modality*, which has been dealt with above.

Since we have interpreted the term "heart" as the inner faculty of experience that receives representations through the guidance of revelation from the transcendent field, we can conveniently identify

(physical) eyes that are blind, but the *hearts* within the breasts." (22/al-Ḥajj, 46)

The *qalb* or "heart" is represented here as a faculty of reflective thinking, that is, the faculty which is called "intellect." But we know that the intellect is the faculty of conceptual thinking, and that the heart cannot perform that function. Why does the Qur'an represent the heart here as a faculty of reflective thinking? In another verse, it is implied that the heart is the center of experience, while Revelation projects the transcendent truth: "Verily in this Qur'an is a guidance for anyone who has a *heart*, or who listens and earnestly experiences *shahīd* (what is being given)" (50/Qāf, 37). We can interpret *heart* in this verse as a faculty of experience, because it is contrasted with the ear and thus with hearing, a faculty of sense-experience. In fact, we see that in the same manner "heart" is contrasted with other faculties of experience:

> Have you seen the one who has taken his own vain desire as his god? Knowing that, Allah left him astray, and sealed his hearing and his *heart*, and put a cover on his sight. Now who will guide him after Allah (has withdrawn his guidance)? (45/al-Jāthiyah, 23)

> Is it not a guidance to those who inherit the earth after those who inhabited it that if we willed We could punish them because of their sins, and seal their *hearts* so that they could no longer hear? (7/al-A'rāf, 100, also 101; and 2/al-Baqarah, 7; 24/al-Nūr, 37; 16/al-Naḥl/, 108; 17/al-Isrā', 46; and 18/al-Kahf, 57)

Particularly this last verse (7/al-A'rāf, 100) represents the "heart" as a "faculty to hear with"; meaning it is not the physical faculty of hearing that can "hear," and thus, experience the truth of the transcendent field. From this we can conclude that for Revelation, as the center of inner experience, the heart, with all its lower faculties, is the only faculty capable of receiving representations from the *ghayb*, i.e., the transcendent field.[16] Therefore, it cannot be a faculty of thinking, but rather a center for receiving the affections of the transcendent realm from its lower faculties, such as desire, guilt, fear, love and hatred. In that case, *qulūbun ya'qilūna bihā* and similar

The answer is to be found within the context of Kant's transcendental rationalism. Let us express this provisionally, as a proposition that the transcendent field (i. e., *ghayb*) has no direct effect upon our sensory organs; hence, no direct sensible representation of this world is available to us. But we know the factual field directly, thanks to the fact that it effects our sensory perceptions, producing sights, sounds, etc., which the mind processes and interprets so as to acquire the knowledge of nature. Therefore, transcendental rationalism opposes transcendent rationalism on the ground that no human knowledge is possible unless there is *some sort* of experience preceding the cognitive operation of the mind. This is definitely true in so far as the knowledge of the factual field is concerned. However, we would like to extend the same inference to the knowledge of the transcendent field as well. Yet for the knowledge of the transcendent to be possible at all, even from without, there must precede some sort of experience affecting the cognitive operations of our intellect. In that case, we must inevitably ask how experience of the transcendent is produced before the cognitive operation of the mind, in order to yield the knowledge of this world.

According to revelationism, one may infer from the Qur'an the existence of certain internal faculties, by which the experiential representations of the transcendent field can be received. Reception of these representations, however, is not direct, and hence, not immediate; but rather through the mediation of Revelation. In other words, every person can experience the *ghayb*, provided that he or she pays sincere attention to the guidance of Revelation. Thus, we do need Revelation to mediate that experience. The center of this inner experience can be called the "inner perceptive faculty" to which the Qur'an clearly refers as "*qalb*," i.e., "heart."[15] In the transcendent rationalism of Ibn Rushd, no function is assigned to heart, in acquiring knowledge, of either the factual, or the transcendent field. However, taking Revelation as the principle departure for the knowledge of the transcendent, revelationism represents the heart as the focus of experiential representation of the transcendent field. An interesting case at this point is the following verse, in which the terms "heart" and "mind" (or intellect) are juxtaposed as: *qulūbun ya'qilūna bihā* (hearts to think with):

Have they not travelled through the land so that they have *hearts* to think with, and ears to hear with? It is not the

worlds: "To God belongs the *ghayb* of the heavens and the earth" (16/al-Naḥl, 77); and "God alone has the keys of the *ghayb;* none but He knows them" (6/al-An'ām, 59; also 50 and 68/ al-Qalam, 47).[12] These verses make it clear that man cannot know the Unseen World, namely the *ghayb*, but it is never implied in the Qur'an that man cannot know the *shahādah*; on the contrary, man is encouraged to inquire into and reflect upon it.[13] Hence, the *ghayb* represents what we have identified above as the transcendent field, and the *shahādah* covers the factual field. The fact that the transcendent field is claimed to be unknown by man can be expressed as being "epistemologically closed" (though, as we shall see, it can be *made known*), and the factual field on the basis of same assumption can be expressed as "epistemologically open."

We have already discussed some features of the transcendent and factual realms as fields of rationality; therefore, we do not need to embark upon a lengthy exposition here. However, we do need to discuss the following question: if the transcendent field is closed epistemologically, then how can any rationality be possible in that field? Since revelationism suggests that Revelation is the main reliable source of knowledge within that field, we need to inquire into the Qur'an further in order to see what mode of rationality may be manifested in this field. For we know that although the *ghayb* cannot be known by man, the Qur'an, nevertheless, points out that it can be made *understandable*, or *intelligible* to him through Revelation:

> God alone knows the transcendent (*ghayb*), and He does not disclose it to anyone except a messenger whom He has chosen. (72/al-Jinn, 26-27)

> These are the tidings of the transcendent realm (*ghayb*) which We have revealed unto you. Before this, neither you nor your people knew them. (11/Hūd, 49)[14]

It follows, therefore, that the transcendent field can be made intelligible by Revelation; only in this way can the mind attain the true knowledge of these higher truths, and we designate this as *knowledge acquisition from without*. The natural corollary of this conclusion is that the human mind can know the transcendent field only through Revelation. Why does Revelation declare that the knowledge of the transcendent cannot be acquired except from without?

III. A Critical Synthesis

The fact that Ibn Rushd talks about God, God's nature, and God's attributes independently of Revelation proves his context to be that of the transcendent rationality. This means that he is applying the rationality of the factual field within the transcendent realm. We must, however, distinguish transcendent rationality, as defined above, from the other forms of rationality that may be manifested in the transcendent field. It is clear that Ibn Rushd did not maintain such a distinction, and as a result, factual rationality permeates his whole system, without there being any modification of the rational *mode*. This is, in fact, the accusation which al-Ghazālī levels against all Islamic Aristotelians. Al-Ghazālī tried to introduce his method for understanding the transcendent field as a procedure that takes Revelation as the main reference point. His case is thus interpreted as a defense of Revelation over and against the transcendent rationalism. It cannot, therefore, mean that al-Ghazālī is opposed to all *modes* of rationality. As we have pointed out, al-Ghazālī, like many other orthodox *mutakallimūn*, defended Revelation against the transcendent rationalism of the Aristotelians, but without grounding his arguments on a theory of knowledge. However, using the epistemological context of Kant, it is possible to reach a synthesis between what may be called "Islamic rationalism" (primarily represented by Ibn Rushd), counterpoised *vis-à-vis* the naive defense of Revelation, and Western rationalism, represented here by Kant. It is our aim here to develop that synthesis in the context of Ibn Rushd and Kant. We shall refer to the epistemological perspectives of al-Ghazālī and the *mutakallimūn* as "revelationism." Our endeavor aims to demonstrate that revelationism cannot be simply regarded as an "irrational" adventure, but has its own *mode* of rationality because of its involvement in the problems of the transcendent field. Our point of departure in this attempt shall be Kant's transcendental rationalism.

Using the Kantian theory of knowledge, the oft-repeated Qur'anic verse: "Knower of the Unseen and the Visible."[11] can be interpreted as a reference to the two worlds subject to human knowledge: The first is referred to as the "Unseen (World)," *('ālam) al-ghayb*, and the other the "Visible (World)," *('ālam) al-shahādah*. Moreover, not only is it clear that the Qur'an makes this distinction, but it is also self-evident that the distinction is maintained on the basis of the possibility of knowledge for mankind in these two different

an empirical aspect in another sense), nor is it quantitative: it is thus not empirically scientific, nor scientifically experimental. Therefore, it leaves room for human freedom; and hence, we are free to affirm or negate the transcendent truth without any serious logical contradiction of the kind found in the case of a factual truth.

The way we conceive a transcendent truth is the way of its understanding. Its conception may change from time to time and from place to place. Certain transcendent truths, due to their immutable, fixed and absolute aspects, are never subject to change, but since the concepts, terms and conceptions through which transcendent truth is expressed (as propositions) may change, the way we understand and express such truths may also change.These changes follow a process of development parallel to the progress of human knowledge in other fields, whether factual or pragmatic; and this changing aspect of the transcendent truth is dynamic, renewing itself in ever-fresh forms. All these features of the transcendent truth apply equally to the *mode* of rationality manifested in this field.

Transcendent truth does not have a mathematical exactitude. It has rather a sort of "subjectively objective certainty," called in the Islamic rational heritage, *yaqīn*, i.e., certitude. However, this is not the case with factual rationality. In the transcendent realm, the intellect has no source of truth within itself; it must rely mainly on Revelation. But in order to reach conclusions, the intellect needs premises, which are provided by the experiential data arising within the subject as a result of undergoing the Revelatory guidance. If this difference is not kept in view, and in so far as no epistemologically justified distinction is maintained between these fields, no accurate evaluation of the rational legacy can be carried out. Moreover, without such an epistemological differentiation, one cannot employ an adequate method to deal with the philosophical problems that arise within these fields. For instance, no matter how rational one may be in dealing with the problems of the factual field, without applying the method of external experience, his procedure will face the consequence of *irrationality*, simply because the experimental procedure is epistemologically indispensable if the intellect is to acquire the knowledge of this field. In the same way, if one were to apply this experimentally rationalized method of the factual study within the transcendent field, it would not satisfy the criterion of rationality set for the transcendent realm.

We shall now try to reach a synthesis using this epistemological criterion within the context of Kant and Ibn Rushd.

the same characteristics as the truth of that field; and this is why we must examine rationality in relation to the concept of truth. Let us elaborate on this claim. The criterion of truth for the factual field may be taken to be the correspondence theory of truth. In this case, if a factual theory is proven (by experiment, observation or some other factual means) to correspond to the state of affairs in its related factual matters, then it is discovered to be a method of the factual field of study. In other words, whatever may be subjected to experiment and observation falls within the proper domain of investigation in the factual field. On the other hand, when contemporary technology falls short of providing such means as a method for the discovery, or proof of the factual truth, then it must also be allowed to speculate on factual problems so as to express them as theories. But when this is done we must also acknowledge their *relative truth value*, so to speak, which may be proven, i.e., discovered later, or verified by subsequent scientific developments. Hence, *factual rationality*, as well, has these theoretically relativistic characteristics. That is why it can be debated and discussed with a degree of *objectivity*.

Rationality of the transcendent field, on the other hand, does not have the same factual objectivity, although its truth is also absolute just as factual truth is absolute. Therefore, the truth of the transcendent field is immutable, unchanging, and not relative. It is not, however, static and fixed like factual truth, because it has a changing character, or an unfolding, developing, evolutionary feature, renewing itself in ever-original and new explanatory formulas. We must, thus, distinguish its dynamic and ever-changing character from its fixed, immutable and absolute aspect. For instance, whether there is a creator of the universe is a subject that should be investigated in the field of the transcendent truth.[10]

No matter how one resolves this the question of God's existence, i.e., by affirmation or denial, its actual answer must be absolute, that is, its corresponding transcendent *fact* is either affirmatively or negatively absolute. It is, therefore, in itself not an indeterminate question. But if we take it as a factual truth, then it is neither possible to prove it affirmatively, nor can it be discovered (i.e., affirmed) in its negation. For the transcendent fact cannot be subjected to the methods of the factual field. This is because the rigid, quantitative, "unfree" conditions of the factual field cannot determine a transcendent truth whose sphere surpasses that of the factual. Transcendent truth is not objectively empirical (although it may have

such, but "reachable" by it through an *experientially rational journey*. Hence, the rationality of the transcendent is not a quantitative rationalized procedure; nor is it *irrationality*, as it is sometimes understood, only because it does not conform to the rules and principles of factual rationality. For this reason, I do not recall any Muslim thinker uttering a saying of the kind; "It is absurd, therefore I believe."

c) Pragmatic Field

This is the relative domain; and its objects are neither absolute, nor immutable. The facts to which it is applied always change; hence, they, too, must change. The proper sphere in which it is applied is the realm of individual behavior and actions in daily life. Truth manifests itself more sharply in this sphere, simply because we are in constant contact with, and indeed, always live in, this field, the knowledge of which is intimately bound by the common sense. Since the objects investigated in this field are in constant change, their corresponding knowledge must also be modified in accordance with that change. When we discover this *relativeness* here, we tend to extend, by a fallacious analogy, and attribute the same characteristic to the other fields of truth. As a result of this attitude, we find philosophers who refuse to accept absolute and eternal Truth.

Rationality exhibited in this field carries with it the same degree of *relativeness*, and may thus be conveniently called "practical rationality." Since objects investigated in the pragmatic field are in constant change, their corresponding knowledge must be accommodated in accordance with that change; in the same way, practical rationality must be flexible enough to carry out this process of accommodation. We may thus make use of every rational means and method to reach the desired result in this field; for instance, by making use of deduction, induction, analogy, experiment and observation, provisional results can be evaluated, accumulated and calculated to guide the society in a given problem. It may also be applied very successfully in certain practical sciences, including all fields of engineering and medicine. It is clear, however, that in the context of the Kantian and Ibn Rushdian rationality we are not concerned primarily with the practical rationality. We may, therefore, turn our attention to the other fields in which rationality becomes philosophically problematic.

We have said that rationality in a field of investigation carries

must, nevertheless, accept that they *transcend* our sense experience. The range of human experience, however, is not confined to sense experience: there are non-sensory experiences such as fear, hatred, love, joy, doubting, longing, imagining, believing and intuiting. Let us provisionally identify experiences of this sort as "experiential data." Since these data belong to faculties whose nature is somewhat obscure and they seem to reside, so to speak, within the inner seats of our perceptive consciousness, following the Avicennan tradition, we may refer to them as "inner experience." For the sake of convenience, the general empirical data, whether experimental, or observational, or simply sense data in the factual field, may be conveniently called "outer," or "external experience"[9] There are thus subjects that can be studied on the basis of experiential data, *viz.* internal experience. When the subjects and problems discussed in philosophy are examined carefully, we see that it is primarily philosophy, and more explicitly theology, that discusses the transcendent field. We may enumerate the following as examples: the existence and nature of God, immortality, resurrection, free will and truth. Moreover, I would also include ethical problems within the proper domain of the transcendent field. We may describe all areas of learning that fall under this realm as "experiential subjects" and distinguish them from the *directly experimental* problems of the factual field.

Experiential subjects belong directly to the inquirer, though they are not perceived directly. What we mean by this is that our inner faculty of representation needs an awakening and a mediation; just as our faculty of outer experience needs the mediation of a device to see or hear things afar, though they are perceivable directly; in the same manner, the inner faculty needs a finer and more subtle mediation. This mediation is represented in Islamic thought as Revelation, which acts as a *mediating agent* in the form of guidance, within the mind of the inquirer, that will be designated as the "*subjective mood*." This is the reason that, in the transcendent field, rationality does not mean deducing conclusions from abstract propositions, nor does it mean inference, based upon observed facts, employing abstract generalization, as may be the case with the factual field. It seems that "rationality," in this realm, means deducing the Truth *experientially* through the guidance of Revelation. But such a deduction must conform to human reason, meaning that those deductions are in fact reached by the intellect and as such must be grasped by it. That is why the knowledge of the transcendent is not deducible by the intellect as

II. Fields of Rationality

We are forced in this context, therefore, to make a further distinction in the fields of inquiry in which rationality may be applied, for the essence of Islamic rationality manifests itself *epistemologically* in Islamic thought in three different degrees of emphasis, depending on the subject under investigation. For the sake of convenience here, we will divide these subjects into three fields: a) Factual, b) Transcendent, and c) Pragmatic.

a) Factual Field

All objects of knowledge that can be investigated empirically, on the basis of *a priori conditions* within the mind, constitute what we call here the "factual field." The subject matter of this field is primarily nature. As we shall see, the rationality of a field must be examined in relation to the concept of truth that is used in that field of investigation because rationality in that particular field carries the same characteristics as the concept of truth used in that field. As manifested in the factual field, truth seems to be static, fixed, immutable; hence, unalterable, unless the facts to which it applies are changed. All objects of knowledge within the range of the factual field can be, therefore, investigated empirically.

Moreover, factual truth, as well as the rationality manifested therein, is empirical. Mathematical certainty is another component of this field of study; the experimental and empirical method are paramount in the investigation of nature as a factual field of study. Since the conclusions reached within of the factual field may be expressed in terms of exactitude, quantification and mathematical certitude, these results must be produced by a formal rationality. Rationality in this field is set forth by the intellect and can be debated on the basis of criteria also set by a particular rational method, and as such, this mode of rationality reflects what may thus be called a *mathematico-logical* structure. We shall refer to the rationality manifested in this field as "factual rationality."

b) Transcendent Field

All objects of knowledge that cannot be subjected to factual experiments and methods fall within the proper domain of the Transcendent. This does not exclude the fact that all transcendent objects of knowledge have some reference to human experience; we

transcendent,[5] this epistemological attitude may be termed "transcendent rationality."

It is clear from what has been said so far that epistemologically Kant maintains a critical rationality, which is also known as "transcendental philosophy." We must now try to determine Ibn Rushd's position. In Islamic philosophy, unfortunately, no attempt has been made to solve the problem of reason and revelation, on the basis of a theory of knowledge. There are claims, however, that the human mind tries, in metaphysical subjects, to attain a level of certitude, which it has reached in formal studies, such as logic and mathematics, attempting to emulate the same type of certitude in the metaphysical field. Thus, argues al-Ghazālī, for example, that the nature of metaphysical problems are such that they evade mathematical exactitude. This fact is clearly observed in the agreement of philosophers upon the solutions to certain mathematical problems. Metaphysics, on the contrary, has never succeeded in reaching a conclusion upon which all philosophers agreed.[6] Although al-Ghazālī holds a similar position as Kant, and can, in certain respects, be called a *critical rationalist,* we must be careful to see that he does not develop his position through a transcendental philosophy. Thus, we must discard the term "transcendental rationalist" in his case. It is possible, however, to see that he fills a gap between the *mutakallimūn*, the *falāsifah*, and the *Sufis*.

In this respect, al-Ghazālī seems to have the clue to identify Ibn Rushd's rationalism, because in his critique of the Aristotelians, he opposes the claim that human intellect can legitimately discourse on the realm where sense experience is inadequate. If this realm is that of the Divine, then Revelation is the sole authority for the imparting of knowledge. Hence, in the Kantian sense, we must deny every claim of knowledge with regard to this field, in order to make room for *faith.*[7] As we shall see below, it is this position that Ibn Rushd is ardently critical of, when he replies to al-Ghazālī, in his *Tahāfut al-tahāfut*. On this basis, we can plausibly claim that Ibn Rushd's thought exhibits the third type of rationality, *transcendent rationality.*[8] But in this case, we encounter the problem of determining how rationality emerges in different fields of knowledge. The problem may be resolved, if we clarify the nature of these fields, in which rationality expresses different *modes* of application. Each field is to be identified as a realm of knowledge, in which the human mind has a certain function.

I. Nature and Types of Rationality

In the most general sense, rationality refers to the attitude of mind that employs intellect[1] as the primary means to knowledge. Keeping in mind this general and working definition, we need to expound further, for the sake of precision, the exact nature of rationality. First of all, there is what may be called *methodological rationality*, which simply means the "application of rational procedure in a field of study." In this sense, with the exception perhaps of the *Zahirites* (the Literalists), most Muslim thinkers can be regarded as rationalists. This form of rationalism is important in so far as there is no other efficient procedure in scientific inquiries. We may also point out that in the Western rational tradition, it was basically this type of rationality that was brought to the fore in the Enlightenment. But since our aim here is to study the rational legacy of Ibn Rushd and Kant, which is essentially epistemological, we shall not be concerned with this kind of rationality.

In the epistemological sense, however, there is first the "presumption that it is possible to make progress with pure knowledge, according to principles, from concepts alone."[2] Using a Kantian term, let us identify this as "dogmatic rationality." Secondly, there is the claim that "though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience."[3] For it is possible that, even in our empirical knowledge, there are elements supplied by our faculty of knowledge, independent of all experience. Since this position calls for a critical investigation into our faculty of knowledge and thus occupies itself "not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects in so far as this mode of knowledge is to be possible a priori,"[4] it may be called "critical rationality" or "transcendental rationality," and clearly, this is Kant's position. There is a third type of rationality in the epistemological sense, which inclines to the idea that, though all our knowledge begins with experience, since it does not all arise out of experience, our faculty of knowledge still has the ability to enter into a domain where sense experience is not possible; a domain, which is not acknowledged by the critical position, as a legitimate field of knowledge. Again, since the critical position claims that our faculty of knowledge has concepts and principles whose application is confined entirely within the limits of possible experience and since any presumption which professes "to pass beyond these limits" is called

element has always been the Qur'an. This holds equally true for Islamic Aristotelianism. We cannot, therefore, argue that Islamic Aristotelianism, or even Ash'arism, or yet the *Tasawwuf* philosophy, taken individually, represents the *mode* of Islamic philosophy as such. It is, however, true that in these various schools of thought, there is one dominant element common to all: the Qur'an, which has remained the exclusive presuppositional factor in this mode of philosophizing. All other elements of this philosophy change. Hence, the cultural element which gives unity to this *mode* of philosophizing undoubtedly emerges out of the Qur'anic worldview.

Islamic thought, as a speculative tradition dominated by Revelation, has exhibited rationality as well. If, as we have suggested above, rationality has a universal aspect that is identical in all *modes* of philosophy, Islamic rationality will obviously have features similar to those found in all other *modes* of rationality. At the same time, it will exhibit its own particular *modality*. Supposing that we define rationality as "any idea, doctrine or attitude, and human conduct, based on reason and rational principles," then it will mean only an attitude of mind, without presupposing necessarily the Western epistemological stand. Roughly speaking, Western rationalism, as an epistemological perspective, represented by such philosophers as Descartes, Malebranche and Spinoza, for example, asserts that *human mind, with all its faculties, is capable of attaining knowledge in any field of inquiry, without necessarily depending solely on experience.* The rationalists of Islamic tradition, on the other hand, such as Ibn Ṭufayl and his student Ibn Rushd, carrying in their philosophy the general tendency prevalent among the Muslims, do not reject the fact that sense experience has an authority in attaining knowledge concerning the world of the senses. Therefore, the initial impression is that Muslim thinkers, in most cases, seem to have adopted a synthesis or unity of rationality and empiricism. Interestingly enough, we find also in Kant a similar attitude, which makes the study of the rationalist legacy in the East and West challenging. Seen from this perspective, Averroistic and Kantian contexts are highly pertinent to the contemporary multicultural discourse. However, before embarking upon our discussion of the rational legacy of the West and Islam, as represented by Kant and Ibn Rushd respectively, we need to clarify the specific sense in which the term "rationality" is used.

Ibn Rushd, Kant and Transcendent Rationality: A Critical Synthesis

Alparslan Açıkgenç

Our cultural background, preconceptions, and presuppositions determine the manner in which we philosophize--whether we acknowledge these determinants or not. Is there a mode of philosophical thinking peculiar to each culture or civilization? The present study is an attempt to find an answer to this question by examining the rational approach of two philosophers from two different civilizations: Immanuel Kant and Ibn Rushd (known as Averroës in the West). After developing a set of philosophical definitions that describe the relations between reason, Revelation, and truth, we shall attempt to reach a synthesis of the two modes of rationality manifested in the work of Kant and Ibn Rushd. The usage of the term "*mode*," in this context, indicates that the rational principles employed in all fields of investigation reveal universal human characteristics, although the way they are employed may differ; hence, the difference must represent the cultural background and be expressed in the respective context as a *mode* of employment. It does not, however, represent the human intellectual constitution which employs a universal logic and rationality.

We therefore face the civilizational background which produces a particular *mode* of philosophizing. It is in this sense that we can plausibly talk about, for instance, German idealism, or British empiricism, or again, Islamic Aristotelianism. If the mode of philosophy has problems peculiar to that philosophy, then the solutions provided are also specific to that particular philosophy. We may conclude, therefore, that there is also a particular manner of thinking, peculiar to each philosophy, which gives rise to those problems that are also peculiar to it. This specific manner of thinking is what we shall call "*mode* of philosophizing;" and the Islamic mode of philosophizing is what we call "Islamic philosophy."

In the *mode* of Islamic philosophizing the main determining

has a wider readership in the German philosophic community than either his compatriots, Habermas and Apel. This writer witnessed a Blumenberg lecture at Münster University, during the Fall term of 1982, with about 300 students attending , who were mesmerized by his style (the majority of students were from the German and Comparative Literature Departments). Little background is known about Blumenberg (who seems to cultivate secrecy and privacy) and who never writes prefaces or introductions to his massive 600 or 700-page works. A useful introduction to his work is H. J. Wetz, *Blumenberg: Zur Einführung*. (Hamburg: Campus, 1993); see also, William J. Bowsma, "Work on Blumenberg," *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVIII, 1 (1987): 347-354; David Adams, "Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Metaphorology" *Journal of the History of Ideas*, vol. LII, 1 (1991): 154-166; and for research purposes, P. Behrenberg and D. Adams, "Bibliographie Hans Blumenberg: Zum 70. Geburtstag," *Zeitschrift f. Philosophische Forschung*, XLIV (1990).

50 Cf. Blumenberg's initial project-outline, "Paradigmen zu einer Metaphorologie," *Archiv f. Begriffsgeschichte*, vol. 6 (1960).

51 Cf. quote from "An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric," David Adams, *Zeitschrift f. Philosophische Forschung*, 159.

52 See H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 29.

53 Gadamer, 30 ff.

54 This may sound harsh, but we are not sure whether al-Ghāzāli and his immediate followers had any idea of the destruction fall-out in eliminating critical reasoning.

55 Traditionally, *Geisteswissenschaften* has been translated as "the moral sciences." Discussions between the Neo-Kantian Schools in Marburg and Heidelberg, until the late 1920s, dealt with the status and epistemological significance of the *Geisteswissenschaften*, in contrast to the *Naturwissenschaften*. See the works by H. Rickert, E. Lask, E. Cassirer, E. Rothacker, and K.-O. Apel.

56 See the works of the Italian legal hermeneuticist Emilio Betti, who tries to apply the Gadamerian version of philosophic hermeneutics to jurisprudence.

43 Gadamer, *Wahrheit und Methode*; also see his collected works published by Klostermann Verlag in Frankfurt a. M.

44 Horten, *Glauben und Wissen*, Einführung.

45 See the excellent case-study by, Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: IJMA' and TA' WIL in the Conflict between Al-Ghāzāli and Ibn Rushd* (Leiden: Brill, 1989); compare Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Scribners' Sons, 1938) and Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988).

46 Cf. Tilman Ansätze Nagel, "Gab es in der Islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?" *Studien zur Geschichte und Kultur des Vordern Orients-Festschrift für Bertold Spuler*, H.R. Roemer and A. Noth ed. (Leiden: Brill, 1981) 275-288; and, Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Post Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought* (Tokyo: Institute of Middle Eastern Islamic Studies, 1988). For a recent discussion see Aziz Al-Azmeh, "The Discourse of Cultural Authenticity: Islamists Revivalism and Enlightenment Universalism," *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives* (Hawaii: Hawaii University Press, 1991) 468-486.

47 See, for instance, Akbar S. Ahmad, *Postmodernism and Islam* (London: Routledge, 1992) and a critique, Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (London: Routledge, 1994) 10 ff.. Also relevant is S. G. Mestrovic, *The Balkanization of the West* (London: Routledge, 1993); along more traditional lines is Bernard Lewis, *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993). See especially in Lewis, "The Question of Orientalism," 99-118.

48 See Nietzsche, *Zarathustra*; compare Muhammed El-Bahay, *Muhammad Abduh: Eine Untersuchung seiner Erziehungsmethode zum Nationalbewusstsein und zur nationalen Erhebung in ägypten* (Hamburg: Hamburg University Diss., 1936); John Racy, "Psychiatry in the Arab East," *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*. L.C. Brown and N. Itzkowitz eds. (Princeton: Darwin Press, 1977) 279-329.

49 Hans Blumenberg is a retired Professor of Philosophy at Münster University, Germany; in the 1990s he was discovered by English-speaking philosophers, although he had been well known in Central Europe since the 1970s. It can be said that Blumenberg

verlassen zu haben. So fühlten ja die islamische Aristoteliker die wir aus ihren Schriften kennen. Der Islam habe den Menschen Wahrheiten gebracht, die auch auf philosophischen Wege zu erreichen sind, die aber die gemeine Vernunft nur auf dem Wege der religiösen Belehrung erreichen Könne."

36 A former student of Ricoeur, the Egyptian Prof. Hassan Hanafi, Professor of Philosophy at Cairo University, has had some impact in the Arabic speaking world, not in terms of hermeneutics, rather in political philosophy. See Richard K. Khuri, "A Critique of Hassan Hanafi Concerning his Reflections on the Scarcity of Freedom in the Arabi-Muslim World," *Cultural Transitions in the Middle East.* S. Mardin ed. (Leiden: Brill, 1994) 86-115.

37 For a general assessment of the situation, see Jean Jolivet, "The Arab Inheritance," *A History of Twelfth-Century Philosophy.* P. Dronke ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1922) 113-148; and a highly informative and sensitive presentation, Dietrich Brandenburg, *Die Madrasa* (Graz: Verlag F. Sammler, 1978); concise. See also Max Horten, *Glauben und Wissen in Islam* (Bonn: A. Marcus und Weber's Verlag, 1913) and "Falsafa," *Enzyklopädie des Islam,* Bd. II. (1927): 49-54.

38 Also see Horten's work on Averroës, *Die Metaphysik des Averroës. Halle* (Abh. z. Phil. u. ihre Geschichte, B. Erdmann ed.) 1912 and *Die Hauptlehren des Averroës nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali* (Bonn: Cohen [Bouvier] Verlag, 1913).

39 Horten, *Glauben und Wissen*, 19.

40 Relevant to this is Josef van Ess, "Die Anfänge der islamischen Theologie," *Deutsche Orientalistik.* G. Rotter ed. (Tübingen: Erdmann, 1974) 53-62. (Van Ess speaks of theology, *'ilm al-kalam*, as "Rede-Argumentationsstil," 54). See also, Majid Fakhry, "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroës," *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (London: Variorum, 1994) XVI.

41 See Hans-Georg Gadamer for a short historical account of the Romantic and Pietist importance within the German hermeneutical tradition, in his classic work, *Wahrheit und Methode* (Truth and Method) (1962; New York: Crossroad, 1993).

42 See Wilhelm Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968); some of Dilthey's works are in the process of being translated and published in English by Princeton University Press.

spirit, the absolute; thus, art (*pistis*, rhetoric) is the empirical version of prayer, philosophy (*episteme*, demonstrative method) is the intellectual version of art and religion, and religion (*doxa*, dialectic method) is truth in form of prayers, but the three expressions of truth unite in the ultimate, the absolute *Geist*. See Hegel, *Phenomenology of Mind*, concluding chapter; Heidegger concludes his famous lecture, "*Was ist das, die Philosophie?*", with the pronouncement, "Philosophie ist das Gebet des Denkens" (Philosophy is the prayer of thinking).

30 Here we should remind ourselves of the discussion in classical scholarship on the esoteric and exoteric Plato, see Paul Shorey, *What Plato Said* (1958; New York: Harper, 1968).

31 Cf. Robert Simon, *Ignac Goldziher: His Life and Works* (Leiden: Brill [Under the auspices of Hungarian Academy of the Sciences], 1994). It should be noted that the first part of Simon's book is written in English, including summaries of Goldziher's works written in his native Hungarian. Most of the Hungarian works of Goldziher have never been translated into English (some German translations exist). The second part of Simon's book contains a surprise for the reader: it consists, exclusively, of the Correspondence between Goldziher and Nöldeke, in the original German, without a translation—the correspondence takes up about 250 pages.

32 Simon, *Ignac Goldziher*, 223-225; 253.

33 Simon, 256.

34 Cf. Miklos Maroth, "The Reception of Arabic Philosophy at the University of Budapest," *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Charles E. Butterworth and B.A. Kessel ed. (Leiden: Brill, 1994) 98-111; see also Goldziher's *Oriental Diary*. R. Petai ed. (Detroit: Wayne State University Press, 1985) and his *Tagebuch*. A. Scheiber ed. (Leiden: Brill, 1982). Goldziher and Nöldeke certainly do not qualify as typical Orientalists.

35 Cf. Simon, *Ignac Goldziher*, 321. The original reads, "In seiner Verteidigung gegen Gazali zeigt Ibn Roshd deutlich, dass er die philosophische Erkenntnis aus dem Islam nicht hinausdekretieren lasse und dass er hauptsächlich noch auf eine Demarkationlinie zwischen den beiden Geleisen, Islam und Philosophie dringt, und den Philosophen auf einem Gebiet sich bewegen lässt, der für die Religion indifferent ist. Ich glaube, dass er sich ehrlich als Muslim fühlte und glaubte, die Grundlehren des Islam nicht radikal

Philosophy, Theology, and Religion, and his Sources in al-Farabi's work," *Muslim Philosophy in Soviet Studies*, ed. Marietta Stepanyantis (New Delhi: Sterling Publ. Private Limited, 1988) 49-69 ("...Ibn Rushd [used] the word *al-haqq*, in a philosophical context as meaning 'corresponding to reality,' and in a religious context in the sense of 'inviolable and universal divine law'," 53-54). The formulization and institutionalization of prayer rituals in the Islamic tradition is well presented by Eugen Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Gebets und Kultus*, Verlag der Koenigl (Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1913) 6: "Die Salat ist eine bestimmte Form des Kultgebetes, die nicht nach den individuellen Bedürfnissen des Beters gestaltet werden darf, sondern die von jedem Glaubigen zu bestimmten Zeiten in gleicher Weise in denselben Formen und mit denselben Formeln zu verrichten ist."

27 It is curious that Greek epistemological classification is also divided according to the human being's capacity for levels of cognition: e.g. *pistis* is understood as meaning simple belief, *doxa* claims expression of the doctrinaire, while *episteme*, in Plato and Aristotle, can claim the status of true knowledge exclusively. It does not take a great deal of imagination to see a curious correspondence between Greek epistemological types of intellectual claims and Averroës' classification of types of classes of people, according to their cognitive capacity to relate to divine scripture; thus, *pistis* refers to the rhetorical class, *doxa* to the dialectic group, and *episteme* to the demonstrative class of peoples.

28 The relationship between the emotive sphere, language usage, and moral claims, has been brilliantly worked out by the late American analytic philosopher, Charles Stevenson, *Language and Ethics* (1944; Michigan: University of Michigan Press, 1985). Stevenson's emotive theory of moral language fits into the mold of the Greek *pistis*, and Averroës' rhetorical class of human beings; as for the epistemological class, those who use the demonstrative logical method, see R. M. Hare, *The Language of Morals* (1958; Oxford: Oxford University Press, 1991).

29 This construction comes close to Hegel's idea of Absolute Spirit (der absolute Geist), unfolding itself in the form of art, philosophy, and religion; Hegel understands these forms of epistemological expressions as transformations of the ultimate

21 For an interesting interpretation of the rise and fall of the idea of Greek mythology being transformed into logos, see Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (München: Beck,1973); however, further research is needed to determine what "epistemological status" a prayer takes on in a polytheistic religion, such as Pharaonic Egypt and Homeric Greece, in contrast to monotheistic religions, such as Judaism, Christianity, and Islam; again, the Greek differentiation between *pistis* (belief), *doxa* (dogma: literateness), and *episteme* (real knowledge) seems to function, analogously to Averroës' classification of people along the line of rhetorical, dialectic, and metaphorical methodology (this, still, needs to be investigated carefully).

22 Any careful comparison of the "prayer passage" in Aristotle and in Averroës' *Commentary*, tells the reader that Averroës must have noticed the prayer example and its contextual meaning (he decided, apparently, to comment on the formal logical nature of the "neither ... nor" construction, but does not discuss the status of the passage at large).

23 Cf. Averroës, 16 a 4-19; see Butterworth's translation, *The Introduction of Arabic Philosophy*, 125-126.

24 See J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson (Oxford: Oxford University Press, 1970), and John Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972). Averroës, would qualify today as an analytical philosopher.

25 Cf. Marcus Joseph Müller, Arabic and German translation of 1859 (standard edition), reissued as *Philosophie und Theologie* (Weinheim: VCH Acta Humaniora, 1991); also, see the English translation and commentary by George F. Hourani, Averroës*: On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1967)1-43, and his clear and concise lecture at American University in Cairo, in March 1957, entitled and published as, "Ibn-Rushd's Defence of Philosophy," *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, eds. James Kritzeck and R.B. Winder (London: Macmillan, 1959) 145-138.

26 Two interesting comments on the connection between al-Farabi and Ibn Rushd are offered by Michael E. Marmura in "The Islamic Philosophers' Conception of Islam," *Islam's Understanding of Itself*, eds. R.G. Hovannisian and S. Vryonis (Malibu, California: Undena Publ., 1983) 87-102; and in Arthur Sagadeyev, "Ibn Rushd's Theory of the Relationship between

1293); Aquinas, John Peckham and Robert Kilwardby agreed with Albert.

16 See Abdelali Elamrani-Jamal, "La Réception de la Philosophie Arabe à L'Université de Paris au XIIIême Siècle," in Butterworth and Kessel, *The Introduction of Arabic Philosophy*, 31-39.

17 See A. V. Kügelgen, *Averroës und die arabische Moderne*; E. I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 15 (1953): 246-278; *Migel Cruz Hernandez, Abu-l-Walid Ibn Rusd (Averroës): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia* (Cordoba: Publicaciones del monte de Piedad y caja de Ahorros de Cordoba, 1986)--see especially the excellent chronology and comprehensive literature, 55-58, 371ff.; Andres Martinez Lorca (coord.) *Ensayos sobra la Filosofia en Al-Andalus* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1990) 405-427 ("El sentido de las tres lecturas Aristoteles por Averroës"); Wolfgang Kluxen, "Charakteristik einer Epoche-Zur Gesamtinterpretation einer Philosophie des lateinischen Mittelalters," *Wissenschaft und Weltbild*, 28, (1975): 83-90; J. P. Beckmann et al., *Philosophie im Mittelalter* (Hamburg: Meiner, 1987). The Latin translations of Averroës' works have been critically edited at the Thomas-Institute of Cologne University, Germany, under the general editorship of Prof. Dr. Albert Zimmermann. See Averroës, *Opera*, see also, a description and evaluation of modern editions of Averroës' work by the late H. Gaetje, "Zu neuen Ausgaben von Texten des Averroës," *Der Islam*, Bd. 67, Heft 1 (1990): 124-139. An international conference entitled, "Averroës and Enlightenment," was conducted during December 5-8, 1994, in Cairo, sponsored by the Afro-Asiatic Philosophy Society under the its Head and founder, Prof. Murad Wahba (the proceedings are forthcoming).

18 We refer to Averroës' *Middle Commentary* on Aristotle's *De Interpretatione*. Cf. Averroës, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trans. with Notes and Introduction by Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).

19 Cf. Aristotle, *Poetics*, (1456) b 8-10; see Loeb Classical Library Edition, based on the Bekker Edition.

20 Cf. Aristotle, *De Interpretatione*, 17 a 4; W. D. Ross translation, *The Works of Aristotle in English*, based on the Immanuel Bekker Edition.

Rhld.: Verlag Butzon und Bercker, 1949 [vol. 1], 1951 [vol. II]) 17ff.; a friend of Lessing. J. J. Reiske (1706-1774) was one of the first serious competent Arabists in Germany (see Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*,172); Hegel must have known Ibn Tufayl's work in German translation. See *Abu-Dschafar Ebn Tofail, Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn 'Joktan, ein morgen ländischer Roman aus dem Arabischen übersetzt von Johann Gottfried Eichhorn* (Berlin/Stettin: Fr. Nicolai, 1782).

10 Otto Spies, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. II, 9 ff.

11 Based on public lectures on Rückert and Goethe, given by Prof. Annemarie Schimmel at the Turkish-German Cultural Institute, Ankara, Turkey, during April 1988; also see the pioneering work by the poet and Orientalist Friedrich Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* (orig. 1827-28), New Edition by W. Pertsch (Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1874), and *Hamasa oder die ältesten arabische Volkslieder gesammelt von Abu Temman, übersetzt u. erläutert von F. Rückert*, 2 vols. (Stuttgart: Verlag von Samuel Gottlieb Liesching, 1846).

12 Cf. Ulrich Rudolph, " Nikolaus von Kues und der Dialog mit dem Islam," *Der Islam*, Bd. 71, Heft 1, (1994): 95-108.

13 Cf. the standard work, Ferdinand van Steenberghen, *Aristotle in the West* (Louvain, 1955; Notre Dame University Press, 1968); also see F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (NY: New York University Press, 1968).

14 See Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) and his "Renaissance Averroism studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroës," *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities* (London: Variorum Reprints 1984) 113-142.

15 See S. MacClintock, "Heresy and Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroisme," *Review of Metaphysics*, vol. 8, 1954-1955, 176-199; 342-356; 526-545; L. Hoedl, "Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert," *Recherches de theologie ancienne et mediévale*, Lovain, 39, (1972): 171-204, and a more concise presentation by Hoedl, "Lateinischer Averroismus," *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I (1980):1291 ff. Albertus Magnus, the teacher of Thomas Aquinas at Cologne, in his commentary on Aristotle's *de Anima* (1254-1257) pointed out: "*nos autem in paucis dissentimus ab Averroe*." ("Only in a few items do we dissent from Averroës,"

Moritz Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen der arabischen Schriften* (Graz: Akad. Druck-und Verlagsanstalt, 1965), rep. T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart: Kohlhammer, 1901), which was translated into Arabic in 1938 and used, for a very long time, by Muslim students of philosophy at Aligarh College, until the more up-to-date works by Badawi, Corbin, Fakhry, M. M. Sharif, and Marmura; Martin Grabmann *Der lat. Ave. des 13. Jahrhunderts u. seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2, München, 1931); and the works by Goldziher and Horten, leading German-language scholars on Islamic philosophy, see Ignaz Goldziher, "Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters," *Kultur der Gegenwart,* 2nd ed., vol. 1 (Berlin: de Gruyter 1909 ed., 1913 ed.); Max Horten, *Die Metaphysik des* Averroës, *nach dem Arabischen übersetzt und erläutert* (1912; Frankfurt a. M.: Minerva, 1960), *Die Hauptlehren des* Averroës *nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali* (Bonn: Cohen (Bouvier), 1913), *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie in Islam* (Bonn: Verlag Peter Hanstein, 1910), *Die Philosophie des Islam in ihrem Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des Westlichen Orients* (München: Reinhardt, 1924), " Falsafa," *Enzyklopädie des Islam,* vol. II (Leiden/Leipzig: Brill/Harrasowitz, 1927) 49-54, and *Das philosophische System von Schiraz* (Strasbourg: Truebner, 1913). Horton (1874-1945) was a Roman Catholic theologian at Bonn University, with strong leanings towards philosophical speculation, in reference to the relationship between the Latin Medieval Philosophy and Islam; unfortunately, most of his works are unavailable in English or French. See Miklos Maroth, "The Reception of Arabic Philosophy at the University of Budapest," *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe.* eds., Ch. E. Butterworth and B. A. Kessel (Leiden: Brill, 1994); and philosophically, in itself of some interest, Ernst Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968). And finally, see also Anke V. Kügelgen, *Averroës und die arabische Moderne* (Leiden: Brill, 1994).

8 Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2 (1832-1845; Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971), especially 514-524 on Arabic philosophy.

9 Cf. Otto Spies, *Geschichte der arabischen Literatur*, (H. Kevelar

Klassik und Romantik," *Araber und Deutsche*. eds. F. H. Kochwasser et al. (Tübingen: Erdman, 1974) 133-158; Josef van Ess, "From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies," *Islamic Studies-- A Tradition and its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr (Malibu, California: Undena Publ., 1980) 27-51; H. H. Schaeder, *Ein Gedenkbuch*, ed. Carl Becker (1876-1933) (Göttingen: Vandenhoeck, 1950); Bertold Spuler, "Helleni-sches Denken im Islam," *Speculum*, vol. 5 (1954): 179-193; Katharina Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981); ed. Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin: de Gruyter, 1923); Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel Muslimischer Kritik*, Diss. Bonn 1990 (Berlin: Schwarz Verlag, 1991).

7 The epoch making European work on Ibn Rushd (Averroës) was Ernest Renan's, Averroës *et l'averroisme* (published in Paris in 1852); a third edition followed in 1866, while an Arabic translation was published as late as 1957 in Cairo. Renan was not however, the first Orientalist who dealt, systematically, with Arabic-Islamic philosophy in Europe—the honor goes to August Schmoelder, *Documenta philosophiae Arabum* (Bonn, 1836). Specifically, the German-language contribution, developing scholarship on Arab-Islamic culture (philological, hermeneutical, and *Islamwissenschaft*) had been extensive, in the form of *Rezeptionsgeschichte*, including studies of Averroës and systematic research in Arab-Islamic philosophy: e.g. August Schmoelder, *Essais sur les écoles philosophiqös chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali* (Paris, 1842); included in this reception-period is the original publication (in Arabic and German) of Averroës' famous *Kitab faṣl al-maqal* (*Harmonie der Religion und Philosophie*) by Marcus Joseph Müller in 1859 (reprint Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1991): Müller was critical of Renan's assessment of Averroës' philosophy, but Renan did not have the hindsight of Müller's edition. Further important work towards developing a tradition in the West of systematic treatment of Islamic thought (including Turkish and Persian literature and contributions) includes R. Hercz, ed. and trans., *Drei Abhandlungen* (Averroës' theory of conjunction) (Berlin: 1869); Friedrich Dieterici, *Die Philosophie bei den Araber im X. Jahrhundert n.Chr.*, vols. I-XII (translation and extensive footnotes) (Berlin: 1876-1888) see especially Vol. XII: *Die sog. Theologie des Aristoteles*, 1883);

5 Higher biblical criticism fostered the development of critical classical scholarship (especially Hebrew, Greek, and Latin), from F. A. Wolf and Schleiermacher to Wilamowitz-Moellendorf; the "spin-off" results can be seen in Jaeger's acute philological analysis of Aristotle's *Metaphysics* and Dilthey's usage of critical interpretation in his biography of Schleiermacher, ushering into *Lebensweltphilosophie*, rescued from oblivion by Husserl, Heidegger, and used by Habermas to construct his communication theory. Nietzsche, too, turned out to be a first-class classical scholar, studying with Ritschl at Bonn University, then became a rather youngish professor of classics at Basel University; his famous lectures on the birth of tragedy arising from the dialectic tension between Appollonian and Dionysian culture, turned into a fiasco for young Nietzsche, in the eyes of his senior colleagues and the classical philology establishment, spearheaded by Wilamowitz-Moellendorf (cf. J. H. Groth, "Wilamowitz-Moellendorf on Nietzsche's *Birth of Tragedy*," *Journal of the History of Ideas*, vol. XI, (1950): 179-190; also, see the critique on Neo-Hellenism by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947; Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1968), including their extensive footnotes on Wilamowitz-Moellendorf.

6 The development of *Islamwissenschaften* (critical scholarship pertaining to Islam as religion, culture, and history) was developed out of a broader discipline of *Orientalistik*, which referred to India, China, and the Far East; likewise, *Altertumswissenschaft* (specifically classical Greece and Rome), coined by F. A. Wolf, was part of a rejuvenation of the movement "back to the classics" that occured after the disappointment that followed of the French Revolution and Napoleonic wars in Central Europe. The following literature gives the reader an overview on the establishment of *Islamwissenschaft*, as an outgrowth of general classical scholarship in German-speaking lands: Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten* (Wiesbaden: Steiner, 1966); Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa* (Leipzig: Harrasowitz, 1955) (especially, 322ff.); Gernot Rotter, ed., *Deutsche Orientalistik* (Tübingen: Erdmann, 1974); J. Fück, *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter*, 2 vols. (Weimar: Bühlau Verlag, 1956); Annemarie Schimmel, "Die Aneignung arabischer Literatur in der deutschen

D. Ross translation) as well as the Loeb Classical Library follow the Bekker edition and pagination.

3 Bonitz translated Aristotle's *Metaphysics* anew and his translation was still used alongside Bekker, by my student peer group, when I was a philosophy graduate student in the mid-1960. Trendelenburg was a forceful promoter of Aristotle and was the teacher of Morris Cohen, who, in turn, was the teacher of John Dewey at Johns Hopkins—likewise, Franz Brentano wrote his dissertation in 1862 on "The Manifold Meaning of Being in Aristotle" (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristotleles), and Bretano was to be young Heidegger's "first guide through Greek philosophy" (see John van Buren, *The Young Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1994) 55ff., 220ff.); young Heidegger was part of the general Aristotle reception (*Rezeptionsgeschichte Aristoteles*) in the mid-to-late-19th Century Germany, entertained by a neo-scholastic movement within the Roman Catholic Church; although Roman Catholic, Heidegger made use of the hermeneutic tradition, as it developed within the Reformed Church (e.g. Rudolf Bultmann in Marburg), and the phenomenological project of Edmund Husserl (Husserl's father-in-law was Moritz Steinschneider, the Orientalist).

4 See Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); and H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Biblical Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992). It is well known that the German Reformer Martin Luther preferred Mohammad, the Prophet, to the Pope in Rome (cf. Helmut Wolfhardt Vielau, *Luther und die Türkei* (Göttingen Diss., 1936), and the work by R.W. Southern on the Image of Islam in Medieval Latin Europe); F. Schleiermacher, friend of F. A. Wolf, translated the complete works of Plato, still in use in a paperback edition published by Rowohlt Verlag and used by German students; steeped in the Romantic movement, Schleiermacher delivered a famous lecture series entitled, *Über die Religion* (On Religion), meant as a subtle critique of the French version of enlightenment epistemology and its followers, at Berlin University in the 1820s—at the same time, the lectures were understood to be a critique of Hegel's idea of truth, embodied in Absolute Geist (absolute mind, spirit); Neo-Hellenism, from Winckelmann to Wilhelm von Humboldt, treated religion and Christianity with benign neglect (cf. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, 183 f.).

forfeiting the *umma*. Focusing on the hermeneutic dimension and the capacities, laying dormant in Averroës' project, we can see that the contemporary efforts arising out of Germany's hermeneutic tradition, exemplified in Gadamer and Blumenberg, show strong affinities to Averroës and the *ijmā'-ta'wīl* debate.

When all is said and done, we should not restrict the brilliant mind of Averroës to the role of a medieval Islamic philosopher who got into trouble with his own people and, not unlike Wittgenstein, became the darling of another *Kulturkreis* (cultural environment), namely that of the medieval Latin left-wing intellectuals at Paris University (including Siger of Brabant and his followers). Rather, the Averroës legacy must be transformed into a universal legacy and integrated into a universal discourse between the Western and Islamic world. The basic issues raised by Averroës are not settled, and cannot be settled, in an exclusively ideological framework. The intellectual and cultural value of Averroës is enhanced, in our time, if we consider in what type of world we happen to live, as the twentieth century draws to a close. "Ultimate" issues are manipulated on the altar of the computer, while the dutiful visit to the shopping mall promises the ultimate celebration of happiness, and Disneyland promises eternal bliss, negating the world of sin, by means of Mickey Mouse. We are in dire need of a man like Averroës, when we consider that Plato's Cave has turned post-modernist.

NOTES

1 See the classic work by E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany* (1935; Cambridge: Cambridge University Press, 1955); German Neo-Hellenism peaked with Wilamowitz-Moellendorf and Werner Jaeger's three-volume *Paideia* and his classic, *Aristotle's Philosophic Development* (written in Germany and translated into English after Jaeger was forced to leave Nazi Germany for the United States, where he became the Chair of Classics at Harvard University).

2 Cf. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: 1300-1850* (Oxford: Oxford University Press, 1978) 173ff.; Bekker was one of F. A. Wolf's most illustrious students, editing and publishing the standard critical edition of Aristotle's works, a four-quarto volume published by the Berlin Academy in 1831; the Oxford Aristotle (W.

Averroës' demonstrative class of thinkers. Thus, in the West the *sensus communis* was marginalized and individual judgment made supreme. The contrary situation happened in the Islamic world. We hold that the battle to rescue the communal sense from the *falasifa*, who tended, according to Ghāzāli's critique, to emphasize individual judgment in the name of reason supreme, could not legitimately hold on to their claims. The hermeneutic tradition in Germany matured to an unprecedented discipline, applied as the methodology of the *Geisteswissenschaften*,[55] from philosophy to jurisprudence.[56] Yet, in the midst of all that, the communal sense of truth got lost, the truth that was still entertained by Islamic philosophers after Ghāzāli. It was the encounter with Occidental natural science that forced the Islamic world to face, anew, the individual version of the truth question, and to place the Averroës-Ghāzāli debate at the forefront of discourse, from al-Afghani to *Iqbal*. The rejuvenation of Islamic sentiment is but an attempt to reclaim truth, on behalf of al-Ghāzāli, while the old struggle of the Andalusian philosophers are taken on by critical minds, hoping, at least, to arrange some sort of truce between *sensus communis* and critical judgment in the Arab-Islamic world.

VII. Conclusion

Let us quickly reiterate our contention: we tried to show that in contextualizing Averroës and his project of reconciliating philosophy and religion within the German hermeneutical tradition, we can provide a basis for a modern discourse that has not yet taken place, from a universal point of view. The German hermeneutic tradition itself, enmeshed in the theology-philosophy debates since the Reformation, was reinforced through the emergence of the *Altertumswissenschaften*—and *Islamwissenschaften* (the Greco-Islamic world of scholarship). The Neo-scholastic resurgence promoted a critical reception of Aristotle's work (from Bekker's edition to Brentano and Heidegger), which included Marcus Joseph Müller's Arabic and German edition of the *Faṣl*. Thus, the German reception of Aristotle is also a part of a renewed reception of Islamic philosophy, summarized by the classic work of de Boer in 1901.

We have shown, by using Aristotle's statement on prayers as an analytic case-study, how Averroës' specific dealings can be integrated into a cognitive structure that does justice to all, not necessarily

enterprise, everyone participates in a truly universal discourse.

Another aspect of the hermeneutic dimension in Averroës' work is the idea of *sensus communis*. The term is of Roman origin, cultivated by the Stoics and invigorated, again, by the Italian thinker, Vico. Our interest, though, is the contrast between the hermeneutic treatment of *sensus communis* in the German tradition, and contextualizing Averroës' types of cognitive class within the indigenous framework of the *umma*. We may propose the question: how does the *umma* and Averroës' demonstrative class fit into the hermeneutic structure? How can we reconcile Averroës' hermeneutic project in the *Faṣl* and Gadamer's notion of hermeneutic truth ?

In Oetinger's works we find the following definition of *sensus communis*:

> ... the ratio governs itself by rules, often even without God; but sense, always with God. Just as nature is different from art, so sense and ratio are different. God works through nature in a simultaneous increase in growth that spreads regularly throughout the whole. Art, however, begins with some particular part. ... sense imitates nature; the ratio, art.[52]

Thus, *sensus communis*, the community of the senses, is a gift from God, according to Oetinger. The communal aspect of the *sensus*, that promotes participation, anticipation, loyalty, and bonding, reminds us of the active relationship between human beings and God. For the arts follow method and not communal sense. By the time Kant is engaged in his *Critique*, *sensus communis* has been replaced by *Urteilskraft* (judgment). Judgment addresses the individual's *Urteilskraft* and concepts (*Begriffe*), referring to objects (*Gegenstände*) a priori.[53]

What the Andalusian philosopher tried to achieve, a reconciliation between philosophy and religion (theology would be more precise), was deliberately derailed by the time Kant appears on the scene. The paradoxical situation turned out to be this: while the Arab-Islamic world preserved a *sensus communis*, in the form of the *'ulema* and the *umma*, it neglected and rejected the critical faculty of judgment (in the Kantian sense), because it saw a basic contradiction to the Islamic *sensus communis*.[54] Kant's *Urteilskraft* individualizes the human being, while, at the same time, that individualized being lives in tension with the *sensus communis*. This is especially true of

construction of interpretation we find in the area of metaphysics and the ultimate. Human beings tend towards metaphor when the language available to them does not suffice to express and come to terms with ultimates such as birth, death, fate, or God. From his earliest monograph, "paradigms towards a metaphorology," to later works including *Work on Myth* and *The Legibility of the World*, Blumenberg researches the inner meaning of the metaphorical conditions, supporting ultimates in life. He points out:

> The Human condition to reality is indirect, circumstantial, delayed, selective, and above all 'metaphorical' ... Man comprehends himself only by way of what he is not. It is not only his situation that is potentially metaphorical; his constitution itself already is ... Metaphysics often proved itself to us to be metaphysics taken literally; the disappearance of metaphysics calls metaphysics back to its place.[51]

Needless to say, Blumenberg's project should be of great interest to those in the Islamic learned world who are debating the *ijmāʻ-taʾwīl* issue, on its own merit. For Blumenberg, the inner meaning of the human condition can be described in metaphorical structures that "make sense" to the language user and deliver the order of meaning, situating the human condition in an appropriate setting, against the ultimates. In Blumenberg's terms, man's relation to God can be expressed in metaphorical terms by those who are capable of learned communication; others may resort to prayer, and still others can repeat the literal orthodoxy, keeping alive the tradition of original revelation. It is precisely within the metaphorical sphere where philosophy, hermeneutics, and literary criticism take their place. They provide the modern tools for interpretation of the ultimates through metaphorical constructs that are meaningful to the human being. Anything else becomes repetition, without meaning.

We suggest that a comparative study of Averroës' usage of *taʾwīl* and Blumenberg's project of metaphorology is warranted. The positive side to such an enterprise would be the classification of metaphorical language within narrative structures that are contrasted in terms of their cultural contexts, respectively. Instead of simple-minded ideology, we need robust comparative studies, alongside a sensitive and subtle analysis of contrasts. In such an

Ta'wil?[45] This conflict, which can be examined as a case-study, including al-Ghāzāli's critique of Averroës and the latter's reply, especially in the *Faṣl*, contains a great deal of problematic elements that make up the Schleiermacher-Dilthey-Gadamer tradition. Philosophically speaking, we are dealing with the reason vs. scripture problematic; theologically, we deal with revelation and interpretation. The question is, who interprets what, to whom? Can revelation be interpreted? Is it in need of interpretation? How does the inner meaning (esoteric) relate to the outer (exoteric) meaning? What happens if the demonstrative method of the philosophers contradicts the apparent meaning of scriptures? Indeed, this is a hermeneutic battle fought in the Arab-Islamic philosophy-world, to this day.[46] Of course, we know Averroës' solution: only those who are qualified by training, in jurisprudence as well as in philosophy, are qualified to pronounce judgment on a textual situation that may admit allegorical interpretation, or metaphorical usage, in order to make the inner meaning of the apparent "textual surface" clear to those who are trained to understand literally. This, of course, is not the procedure for the masses, for they must rely on rhetorical devices. We understand that the textual battlefield between al-Ghazālī and the Islamic Averroists is a political power game that raises questions about interpretive authority: who holds the exclusive rights on interpretation of scriptures? In fact, some of the problems raised on that textual battlefield seem to reappear in post-modernist dress.[47] Although such questions have been raised, a serious direct *Auseinandersetzung* (confrontation), in detail, with factual evidence and counter-evidence, has not really been played out in the Arab-Islamic world of textual criticism of scriptures. However, if it does happen, there always seems to be the "glass safety net," that everyone knows about, which will save the author. How different is the Zarathustrian *Seiltänzer* scene in Nietzsche? This is critical interpretation without a safety net of any kind.[48]

Be that as it may, we will move quickly from the *ta'wīl* vs. *ijmā'* controversy, to the usage of metaphorical interpretation, that has been rejuvenated in Western philosophy, by Hans Blumenberg, a leading contemporary German philosopher, in the Ernst Cassirer tradition.[49] With an eye cast on Averroës' treatment of scripture, we can appreciate Blumenberg's project, which he has called "metaphorology" and has pursued since the late 1950s.[50]

Blumenberg reintroduces the idea that the metaphor is a

Averroës. Horten speaks of "*Schriftauslegung*," i.e. textual explication: "Die Textauslegung hat also nach rein inneren, eigenen Gesetzen zu verfahren" ("Text explication follows a purely inner directed methodology").[39] This methodology, or *Qur'an Auslegung*, is a process whereby Islamic authority, vested in the *ulama'*, promotes the consensus of the *umma*. Thus, interpretation, as explication, has the purpose, not of finding hidden truth, but of coming to an inner understanding of the revealed truth, as would be the case in the cognitive process of the *umma's sensus communis*.[40]

In the German hermeneutic tradition we find the basic position of *Textauslegung*, meaning, finding a consensus between the respective text and the historical situation of understanding, i.e. *Verstehenssituation* (interpretive situation). Again, the pre-romantic classification of this *Verstehensprocess* was that of *Verstehen* (*subtilitas intelligendi*), and *Auslegen* (*subtilitas explicandi*), in the Pietist tradition. The notion of *Anwenden* (*subtilitas applicandi*) was added; yet, in the Romantic period, it was basically Understanding (*verstehen*) and explication of text, that prevailed: *Auslegen* turns out to be the explicit form of *Verstehen*.[41]

Wilhelm Dilthey (1833-1911), who wrote a very influential introduction to the *Geisteswissenschaften* (1883), and a classic biography of Schleiermacher (1870), tried to construct "*Leben*" (life-world) as an explicit text.[42] The consciousness of a life is transformed into explicit text. This carries us over to a quick introduction to the leading contemporary hermeneutic philosopher, Hans-Georg Gadamer, who, in his famous work *Truth and Method* (1962, many editions thereafter), revived the Pietist category of *Anwenden* (*applicandi*), and maintains that the basic process of *Verstehen* is an integral enmeshment within the context of *Auslegen and Anwenden* (the emphasis being on the conjunction).[43] This subtle relation promotes the idea of *Bewusstsein* (consciousness), which is rejuvenated in the concrete textual process of understanding. An historian interprets texts in terms of a concrete historical situation that, in turn, must be apprehended as part of the general reception of the respective text. Thus, we can see, how Horten uses the term *Auslegung*. These *Auslegungen* by the Arab-Greek-Islamic tradition are to be interpreted as "*apologetische Versuche*" (apologetic trials).[44]

In terms of the German tradition of textual criticism, we may ask, how can Averroës' text be explicated, within the confines of the controversy between orthodoxy and philosophy? Between *Ijmā'* and

well-formed formulae, but in essence, an exclusively private matter of the individual. It is interesting to see Goldziher slowly coming to conclusions analogous to those of Averroës, but he was freer to express himself in letters to sympathetic colleagues and friends, such as Nöldeke. In another way, the true nature of philosophic inquiry in Averroës, seen through the lattice of Goldziher, seems to be to draw logical conclusions in the mind, and let them rest in the heart, to be measured in the face of the ultimate.

We now move on to contextualize the hermeneutic dimension we find in the deep structure of Averroës' texts. The focus will be on the controversy between *ijmā'* and *ta'wīl*, and its analogous treatment in the German hermeneutic tradition, displayed by the metaphorology of the philosopher Hans Blumenberg and the philosophic hermeneutic of Hans-Georg Gadamer, expressed in the concept of *sensus communis*. We may ask, How do the efforts of Averroës fit into the German hermeneutical attempt to transcend the ultimate in terms of metaphorical interpretation?

VI. Hermeneutics in Averroës: Ijmā' and Ta'wīl, Metaphor and *sensus communis*

Considering the rich legacy of the German Hermeneutic tradition, from Schleiermacher to Gadamer, we are surprised that the Arab-Islamic contribution to hermeneutic theory has never really been taken up by Western philosophers with hermeneutic leanings, such as Ricoeur.[36]

Be that as it may, we find in the efforts of the scholastic and oriental scholar, Max Horten (1873-1945) at Bonn University, a pioneering spirit in dealing with the perennial problem of reason and faith. Through his experience in Latin scholastic philosophy he was able to appreciate the intricate problem besetting, not only Christian, but also Muslim philosophers.[37] Horten holds that even Averroës did not step beyond the threshold between interpretation and what is considered admissible in the methodology of scriptural interpretation. He points out that the basic characterization of the Arab-Greco-philosophical mode has been, basically, apologetic, and that includes Averroës.[38] Horten shows, furthermore, that there had never been any compromise made, on behalf of logic and hermeneutics, in the interpretation of scripture, and that also includes

respected. Averroës and Ibn Tufayl knew in their heart how they stood in relation to Islam—the irony is, that Goldziher gave Nöldeke an Islamic reply: you cannot force someone to reveal the innermost meaning of his heart. What Nöldeke did not suspect was, that Goldziher, being a Jew in the Austro-Hungarian Empire in which the majority of the population was staunchly Roman Catholic, identified with the precarious situation of the Andalusian *falāsifah*.[34] Goldziher, no doubt, understood the sensitive position of the Aristotelian Muslim philosophers, being a minority among the *umma*. The psychology of marginality was something Goldziher knew a great deal about, and so did, we suspect, Averroës. But the message of the Hungarian Jewish orientalist scholar to his German colleague was clear: the true essence of philosophy may be a matter of the heart and not the head, for each of us has his or her own heart to attend. This message, so it seems, comes close to Averroës' conviction.

In a remarkable letter, from Budapest to Strasbourg, dated May 28, 1910, Goldziher replied as follows:

> In his defense against Ghazali, Ibn Rushd shows clearly, that philosophical knowledge (cognition) cannot be taken out from Islam and that he, still, insists on a line of demarcation between Islam and philosophy; yet, he leaves philosophers enough space to move in areas that are indifferent to religion. I seriously believe that he understood himself as a true Muslim and was convinced that he was not radically removed from the basic doctrines of Islam. Generally, that is how the Islamic Aristotelians felt, whom we know through their works. Islam has presented mankind truths, which can also be attained by the philosophic road; yet, which simple reason can only attain through religious teachings. [My translation; see original in notes.] [35]

Again, Goldziher, identifies with the Andalusian philosophers because of his own precarious existence.

Give the philosopher what is rightfully his, logic and demonstrative reasoning; and religion, what is hers, namely, faith and the heart. Philosophy, according to Goldziher, cannot possibly persuade the heart—by means of the logical method—to give up something that belongs to it. Faith is not a matter of logical proof and

V. Nöldeke to Goldziher: Do you think Averroës was far removed from Islam?

In a rough way, this is the question the famous German oriental scholar and author of the *History of the Qu'ran*, Theodor Nöldeke, Professor at Strasbourg University, posed to the junior but rising star of Islamic studies, Ignaz Goldziher, Professor at Budapest University, Hungary. The extraordinary correspondence between the two giants of European Islamic Studies, has just recently been made available to the public.[31] Nöldeke and Goldziher exchanged letters, during two decades, on every topic imaginable pertaining to Islam and its traditions. At one point, a discussion is introduced by Nöldeke on the intellectual and especially the philosophic achievements of Islamic philosophers. They speak of Ibn Khaldun giving them insights into historical processes, of al-Ghāzāli's immense influence in the intellectual formation of the Islamic East and Islamic West, and of the Aristotelian influence in al-Andalus. Again and again, Goldziher replies with high commendations for al-Ghāzāli, Ibn Tufayl, and Ibn Rushd (Averroës), as being thinkers of the first order.[32]

In the letter from Strasbourg to Budapest, dated February 2, 1904, Nöldeke pops the so-called "*Gretchenfrage*" made famous in Goethe's *Faust*, "Wie hältst Du's mit der Religion?" ("What is your attitude towards religion?"), to Goldziher on the philosophers of al-Andalus, particularly, Averroës and Ibn Tufayl:

> Meinen Sie nicht auch dass Leute, wie Averroës und Ibn Tufail im Herzen dem Islam ganz fern standen? (Don't you think that people like Averroës and Ibn Tufayl were far removed in their hearts from Islam?)[33]

Nöldeke, it should be noted, was less philosophically inclined than Goldziher—the former had a certain liking for Averroës , but not necessarily for al-Ghāzāli: Nöldeke seems to see a link between Aristotle, the Enlightenment, and positivism. He sensed that the Commentator would fit into that chain. Be that as it may, Goldziher, being sensitive about the questions his senior colleague in Strasbourg posed, replies that, in the long run, when all is said and done, everyone must answer to God in his own way; yet it is not his business, or anyone else's, to probe into the heart of another and that a certain empathy (*Einfühlung*) for the privacy of the heart should be

in terms of metaphorical interpretation, so as to conjoin scriptural revelation with demonstrative and correct Arabic usage. It is in the metaphorical realm of interpretation that the struggle between theology and philosophy is fought. Averroës need not handle Aristotle's prayer passage directly, since he dealt with the matter in his *Faṣl* confession.

We can show that, for Averroës, there are many types of prayers, which may be conveyed in the form of written expression, scientific demonstration, or simply, in positive assertion and accommodation. In matters of faith, neither way has exclusive status, but in matters of interpretation of meaning, or semantics, the methodology is decisive in reaching comprehension of the true and "inner meaning" of the divine scripture. It is not necessary for the rhetorical class to comprehend the esoteric meaning, since the exoteric utterances are quite adequate within that respective class.[30] True faith is not lost thereby; nevertheless, the inner meaning of scriptures cannot be attained by rhetoric. Again, in Averroës there is a subtle connection between his middle commentary on the *Interpretatione* and aspects of his *Faṣl*. He demonstrates, in his commentary, his conception of philosophy, i.e. a logical instrument, in order to elicit the inner meaning of the scripture. Philosophy, thereby, becomes a propaedeutic method to be used in order to handle passages in scripture that appear to contradict logic; these contradictions, however, seem, on the surface, only contradictions, but can be resolved through metaphorical interpretation, showing in fact that contradictions are only exoteric in form, but quite tenable at the level of esoteric meaning, excavated by the demonstrative (scientific) method. Thereby, there is, in itself, no real contradiction to be recorded between scripture and philosophy, between philosophy and religion.

Centuries later, in a fascinating correspondence, carried on by oriental scholars Nöldeke and Goldziher, we find the same problems discussed anew. These discussions are part of the heritage of *Islamwissenschaften* and should help us to elaborate and promote a healthy debate on the respective subject matter.

classes of believers have access to scriptures is another matter. Thus, the philosophers' mode of access to scripture is the logical, or demonstrative method: they know the subtle difference between utterances, speech acts, sentences, and propositions; what qualifies to be true, not true, or, neither true nor false, logically. There are the theologians, the guardians of orthodoxy, who follow the dialectic mode, holding on to the literate meaning of scripture. In that sense, they are the housekeepers of scriptures. Of course, then there are the multitude (*oi polloi*), whose mode of access to scripture and revelation is "a prayer." The so-called rhetorical class of people, who deal in the sphere of the emotions—the "poetic," in the Aristotelian sense—do not need logical proof, but simple faith. The pre-modern Europeans, too, had entertained such notion, encapsulated in the dictum: *ora et labora* (pray and work), while the nobility ruled in the name of God. Averroës knew quite well the meaning of Aristotle, that utterances which are non-propositional sentences, and can claim neither truth nor falsehood, are cast into the sphere of the emotive, the rhetorical.[28] And this is precisely where the rhetorical class of people ought to be located—in the manipulation of elocutions, passions, and emotions. For, in that class, it is not necessary to confront the perennial problem of reason, a problem which is preempted by the capacity of the rhetorical, passionate mind to follow directive's, such as prayers. Only the troubled philosophers, those suspicious characters, have problems with reason, while the world rattles on, in terms of what the American-European philosopher, George Santayana, called "animal faith." All this, of course, does not suggest that the dialectic and scientific (demonstrative) class has no need of prayers. On the contrary, their type of prayer, their respective mode of believing, is expressed in the form of the demonstrative and the dialectical. Their methods of approaching scriptures are a form of prayer, but as propositions, on behalf of logic and truth.[29] This is, precisely, why the dialectic theologians (*mutakallimūn*) objected, because they hold on to the idea that there is only one way towards scriptures—their way and method—and anything else smacks of heresy. The rhetorical class does not deal in such fine art and niceties; for them prayer is a clear-cut sign of true and real faith, no more, no less. The struggle between the theologian and the philosopher—and Averroës is very alert to this issue—is that of the exclusive monopoly claims by the theologians (*'ulamā'*), i.e. that only they retain exclusive copyright to the interpretation of scripture. For Averroës the matter can be resolved

designation are sensitively handled by Averroës. He emphasizes convention and conjoins this to utterances—he thereby relativizes any sort of utterance. There are many nations and, therefore, many tongues and the respective utterances produced by these tongues may or may not qualify as either truth or falsehood. And prayers, so many tongues, so many prayers, may be included in that assortment. Thus, Averroës does not let himself be "nailed down" by the prayer passage—he understands quickly, and goes on to formal matters. True, if a prayer does not qualify as a proposition, then its utterance is understood as a mode of elocution. In a more modern way, we may even speak of a speech act. Is, then, a prayer, a speech act, in the Austin-Searle sense?[24] There are many speech acts, in form of utterances and commands, but can they claim truth or falsehood?

If we turn, for a moment, to Averroës' justly famous *Kitāb faṣl al-maqāl*, in which he wants to show that there is no contradiction between philosophy proper, and divine revelation, we can see his reason for "oversight" in the case of the prayer passage.[25] He basically follows al-Farabi's direction, in saying that religion is imitation (*muḥākāh*) of philosophy, and that religion conveys the same truth as philosophy, but that the multitude of believers do not understand the language of philosophy, not to mention the illiterates.[26] People show a natural resistance to Aristotle's treatment of prayer within the confines of propositional logic. After all, what have prayers got to do with logic? And that is exactly the point: a prayer does not, logically, submit to the demands of propositional logic, the conditions for logical truth and falsehood, since the prayer-utterance cannot claim propositional status. This, of course, is dangerous talk, as far as the unschooled, the undereducated, and the illiterate are concerned. Averroës understood quite well, and he was not so much concerned about the objections of the unschooled, as much as he was concerned about the critique of the educated and the literate, since, after all, they had vested interests at stake, and not merely emotional security.

In the *Faṣl*, as is well known, Averroës, in a true Aristotelian manner, comes up with a classification of types of people, according to the demands of scientific methodological rigor. He speaks of three classes of people, in terms of their intellectual and educational capacity for comprehending divine scripture: the philosopher, the theologian, and the simple-minded.[27] As to what they believe in, there is no question; it is the Divine Revelation, but how these types of

prayer" in his *Poetics*. It also seems that the way Aristotle understands "prayer" in the *Poetics* has already been affected by the demythologizing of Homer's gods. The prayer Aristotle has in mind is that of Homeric religion, deconstructed in the *De Interpretatione* and the *Poetics*. This deconstructive process, which Nestle described as a move "from mythos to logos," can be studied in the prayer passage minutely.[21] How does an Islamic philosopher and jurist resolve such dilemmas? How does Averroës handle the situation?

In his middle commentary on the *De Interpretatione* we search for Averroës' interpretation of the "prayer passage." Not surprisingly, there is no mention of a "prayer example."[22] However, he does comment on Aristotle, closely discussing the nature of a sentence, propositions, and utterances:

> ... the meaning of both script and spoken utterances comes from convention rather than nature...an utterance is sometimes understood without having truth or falsehood attributed to it ... For as long as "exists" or "does not exist" is not joined to it (man and whiteness), it is neither true nor false. Instead it signifies a designated thing, without that thing having truth or falsehood attributed to it.[23]

It is clear, from these comments, that Averroës did not overlook the "prayer example," but seemed to have been fully aware of what Aristotle intended. No doubt, using the "prayer example" without qualification would certainly have misled many readers, and might have caused hostility and anxiety on the part of the true believer. From a simple point of view, or a casual or careless reading, a reader may get the impression that Aristotle meant that a prayer cannot claim Truth. He did not believe in praying, or rather he belittled prayers, since they are, apparently, empty of meaning—neither true nor false—and, therefore, useless.

The "empty meaning" of prayers is precisely the dangerous reading (simple, uncritical, and careless) that maybe available on the surface for the reading public, not to mention the "rhetorical class." Needless to say, for an Islamic theologian and true believer, this smells of heresy. Averroës, it seems, was quite aware of the dangers involved.

The subtle distinctions between meaning, utterance, and

IV. The true nature of philosophy: Averroës' comments on Aristotle's statement: "... a prayer is a sentence, but is neither true nor false."

(De Interpretatione 17 a 4)

Let us return, for a moment, to systematic philosophy. We have chosen an interesting statement by Aristotle on prayer, that will serve as a test case, as to how Averroës handles this particular passage.[18] It seems to be unique, since Aristotle mentions prayer again, only in his *Poetics*.[19] The question as to what a prayer means, in the context of philosophy, is quite revelatory of Averroës' keen mind.

Aristotle, in the fourth chapter of his *Peri Hermeneias* (*De Interpretatione* 17a 4) states the following:

> Every sentence has meaning, not as being the natural means by which a physical faculty is realized, but, as we have said, by convention. Yet every sentence is not a proposition; only such are propositions as have in them either truth or falsity. Thus a prayer is a sentence, but is neither true nor false. Let us therefore dismiss all other types of sentence but the proposition, for this last concerns our present inquiry, whereas the investigation of the other belongs rather to the study of rhetoric or of poetry.[20]

If we reduce the prayer passage, within its context, to pure Aristotelian understanding, then it says that the *De Interpretatione* deals exclusively with propositions that claim the property of truth and falsehood; in that sense, "a prayer" lies outside the boundaries of propositional inquiry. A prayer cannot be analyzed in terms of the normative demands of propositional logic. A prayer is classified as a sentence, but does not qualify as a proposition. Thus, we may ask, What kind of sentence is a prayer? We receive the Aristotelian answer, that the investigation proper and the respective classification of a "prayer sentence" falls within the art of rhetoric. Rhetoric is the master art of elocution; therefore, a prayer may be classified as an utterance in the form of a command, e.g. "give us our daily bread." This prayer utterance, is of course, neither true nor false, but is rather a wish or a hope, in the disguise of a command, or demand-utterance. It is in that sense, that Aristotle seemed to understand and classify "a

philosophic discourse, where basic metaphysical positions faced each other, the apparent contradictions have been stark. That the European *Aufklärer* (Enlightenment figures) should show a more benign attitude towards Islam is not surprising, since they did not feel threatened immediately, and the events of Vienna were long past. Europe controlled the situation, however, it did not control the minds and hearts of its imperial subjects, since it was religion, connecting tribal and family relationships, that was to show its greatest resilience. And this is precisely the area where heart and mind, habits and customs, traditions and human relations count: it is the area where philosophy and religion come face to face. Arab-Islamic philosophers understood this point quite well, while many Christian thinkers found comfort in the so-called double-theory of truth, attributed to Averroës, opposed by Albert and Aquinas, but promoted by Siger of Brabant and his followers. This was to be known, historically, as the Latin Averroism movement. It was condemned by the officials of the Church, who found it easier to criticize, since, after all, the Commentator was a Saracen. Aristotle was, of course, also a heathen, but the Church found in Aquinas a transformer of his thinking, accommodating Aristotelian thinking with Christian underpinnings. It was easy, thus, to escape a serious intellectual showdown.[15] As is well known, Averroës' commentaries on The Philosopher, were eagerly sought by the students and masters of Christian Latin Colleges and Universities, from northern Italy to the Arts Faculty of Paris.[16] Sadly, he was neglected by the Arab-Islamic world, until quite recently. Yet, there is still skepticism lingering in the minds of many Islamic thinkers on Ibn Rushd, who does not enjoy the vogue and sympathy of an Ibn Khaldun, or an al-Ghāzāli. The handling of Averroës, not as a mere commentator, but as a thinker in his own right, provoked Christians as well as their Islamic counterparts—a rather Spinozistic situation. However, despite the unfortunate circumstances, Averroës survived in the Latin West, while he fell into disgrace and oblivion in Islamic lands. He turned out to be the paradigmatic test case, as to the course of events, that were taking place in the confrontation between the West and the Arab-Islamic world. Again, with the rejuvenation of Islam, in the last quarter of the 20th century, there are signs that Ibn Rushd, at last, may have his homecoming.[17] He may, after all, get a second chance. The current contribution should be understood, *in nuce*, as an effort on his behalf.

Rousseau (whose father used to work as a clockmaker in Istanbul) had a more favorable attitude towards the competition of Rome. Voltaire starts his world history in the Far East, with China and India, and not with the fallen couple of paradise. Leibniz, the cosmopolitan enlightenment thinker, sees in Islam the natural religion, (in the Prologue to his *Theodicee*), and in Confucianism the religion of reason. The romanticism about the Far East and Near East stems from a new enlightenment interest in the "Wisdom of the East" (see Max Müller), as opposed to the old fashioned dogmatic ways of the Roman Church and its Jesuit anthropology. Goethe's enthusiasm for everything Persian was genuine, and was shared by Friedrich Rückert, a foremost orientalist, not to mention the Austrian diplomat and historian of Ottoman activities, Joseph von Hammer Purgstall.[11]

III. Enter Averroës

There had been some dialogue between German-speaking Christian thinkers and Islam, such as the Neo-Platonist Nicolaus Cusanus, who was Cardinal in Brixen, Tirol, and an influential political philosopher in the Roman Curia.[12] Cusanus, having Neo-platonic leanings and a keen interest in the mathematical sciences, may have appeared too early for such a dialogue to be of any serious consequences. He did, in fact, promote a plan to have the Qu'ran translated into German. Yet, by the time Cusanus died in 1400 A. D., the Church, the nobility, and Christian thinkers compromised the classical Aristotle and exchanged the original for a revised Christian version, formulated by its Saint Thomas Aquinas.[13] Averroës had a dangerous image within the old guard of the Church hierarchy, but, as the late Charles Schmitt has shown, Averroës flourished in generous copies, alongside Aristotle, in the Italian university towns of Bologna and Padua.[14] At this point Schmitt and Kristeller spoke of a Renaissance Averroës. No doubt, Renan's paradigmatic Averroës does not go unchallenged: strong reservations had already been shown by J. M. Müller, Max Horten, and recently, Schmitt and Kristeller.

We can state that the dialogue between Christian Europe and Arab-Islamic lands never really took place, despite the numerous encounters, from 1453 to the present, because the fundamental presuppositions prevented a meaningful dialogue. Especially in the

Hölderlin and Schelling, to find some compromises. When the French Revolution occurred, Hegel and his Tübingen friends were in their late teens, and the ideas of the Revolution and the Enlightenment left a permanent mark on all. In addition, the reception of Hellenism and Aristotle had their respective effects upon Hölderlin and Hegel. Arab-Islamic philosophy did not make a difference to the founders of German Idealism. However, the subtle relationship between Neo-Platonism in Schelling's work and in Islamic philosophy is still an uncharted area. Schelling's father was, after all, an orientalist scholar and young Schelling was a prodigious reader in his father's voluminous library. But in Germany the serious reception of Islamic philosophy had not yet set in. Ibn Rushd was well known as the Latin Averroës, and the confrontational literature of Albertus Magnus and Aquinas was well known; yet the true Averroës was little known. The double-theory of truth was still attributed to him, and it took Müller's Arabic edition, plus German translation, to dispel the double-truth theory as myth. Would Albert and Thomas have rescinded their critique of Averroës, if they had known about the *Faṣl*? It is difficult to say. Hegel and Schelling must have known Ibn Tufayl's *Hayy Ibn Yaqzan*, which was translated into German and published in 1782 by the Göttingen orientalist scholar, Johann Gottfried Eichhorn (1752-1788). If this is the case, Hegel, certainly, must have noticed the Neo-platonic element in Eichhorn's translation of the Islamic-philosophic tale.[9] He would see a connection between the German mystical tradition of Meister Eckhard, Neo-Platonism, and Arab-Islamic philosophy.

However, the attitude toward Islam changed in Europe with the Enlightenment.[10] There is a certain irony to all of this: the Enlightenment, which causes Islam many headaches, was precisely the movement that emancipated Islam from the Roman Catholiç, Popish ghetto. A glance at the work of Gibbon will verify this fact. Gibbon had a favorable judgment of Islam and the Prophet Muhammad and thereby paved the way to a more sober reception of Islam in Europe. But the reason why the Enlightenment should look favorably upon Islam was political: since the philosophers confronted the Roman Church—its dogma, functions, and political hierarchy—and needed compatriots in arms; Islam lend itself nicely to such an arrangement. They followed the old dictum: the enemy of my enemy is my friend. Perhaps, this is a little extreme, but there is no doubt, that the Enlightenment figures, especially Voltaire and

Hegel, Schelling, Hölderlin, were all from the Protestant church, while Kant was Pietist. In this sense, Hermeneutics and German classical literature, as well as Protestant theology and philosophy, are part of one enterprise, spanning from F. O. Wolf and Goethe, to Jaeger, Bultmann, and Heidegger. At this point we may ask, how does Averroës' work fit into such a configuration?

If we focus on the fate of Arabic and Islamic philosophy, particularly Averroës' commentator on Aristotle's works in the Islamic Medieval period, we will see that it was of great interest to the German philosophers who had Aristotelianism on their mind, from Hegel to Heidegger and Gadamer. Of course, Islamic scholars with a philosophic bent of mind, such as Marcus Joseph Müller, who edited the standard Arabic as well as German edition of Averroës' *Faṣl*, were part of the Hermeneutic movement within the classical Neo-Hellenic philological resurgence, an intellectual trend that included an interest in Islam. Aside from Müller, it was Goldziher, de Boer, and Horten, who seriously promoted a systematic approach to the study of Islamic philosophy and theology.[7] The grand work that shows the subtle relationship between German Idealism, classical Greek philosophy in terms of Neo-Hellenism, and hermeneutics, philosophy, and Islamwissenschaften, has yet to be written. By focusing on Averroës, not just as a commentator, but as a philosopher, in his own right, we can come to terms with the German hermeneutic tradition where it relates to interpretation of scripture and philosophy. The question "What is the true nature of philosophy?" is precisely at the center of Averroës' thought, as well as Aristotle's, likewise in Hegel, not to mention Heidegger. The hermeneutic task of reformulating textual truth in terms of modes of interpretation, is also an issue where Averroës and the German tradition have much in common: both, in their own fashion, broke the mold of orthodoxy, the one in the Islamic Arabic world, the other in the Christian Germanic world.

II. A Changing Attitude towards Islam: the Enlightenment

When Hegel concluded his lectures on the history of philosophy in Berlin, he did not have very much to say on Arab-Islamic philosophy, not to mention Latin medieval Christian philosophy.[8] During his early days in Tübingen, Bern, and Bamberg, Hegel still struggled with the traditional problem of faith and reason (see his early work, *Glauben und Wissen*). He tried, alongside his friends

Contextualizing Averroës within the German Hermeneutic Tradition

Ernest Wolf-Gazo

I. Introduction

This is an attempt to contextualize Averroës within the German hermeneutic tradition that includes higher biblical criticism, Neo-Hellenism, and philosophical hermeneutics. Reformation biblical criticism developed into a critical and sophisticated analysis of scriptures, while Germany's turn towards classical Greece fostered classical philology.[1] The spin-off effects of these enterprises were felt in philosophy. The reception of Aristotle's works produced the standard edition of Bekker in 1831, under the auspices of the Prussian Academy of Sciences;[2] and the rejuvenation of Aristotelianism is seen from Trendelenburg, Bonitz, and Brentano to the young Heidegger.[3] The German hermeneutic tradition, steeped within the biblical criticism of the Reformed Lutheran church, found its philologic-theological refinement in Schleiermacher, a colleague of Hegel's at Berlin University, until the latter's death in 1831.[4] Hermeneutic acumen continued to be sharpened by Greek classical scholars, from Wilamowitz-Moellendorf to Jaeger, and highlighted by Dilthey.[5]

Islamwissenschaften (a term the Germans use instead of Orientalism) found its initiators again in the Reformed Church University of Heidelberg in the sixteenth century, with Jakob Christmann (1554-1613), and with Reiske in Göttingen; and this intellectual trend crystallized in the works of Dieterici, Steinschneider, Wellhausen, Nöldeke, von Kremer, Goldziher; C. H. Becker, and Max Horten.[6] Thus, it is no accident that *Islamwissenschaften* should arise out of the Reformed Lutheran Church circles (specifically in Holland and England), which turned out to be the so-called "*Kulturträger*" in hermeneutics and philosophy. German classical philosophy, i.e. German Idealism, is an exclusive, Protestant reformed project. Fichte,

were known to Medieval and Rennaissance Europe and traces the conflicts that occurred between freethinkers and the Church directly back to the influence of these writings; see *Takwīn*, 349 and cf. *Naḥnu*, 236.

132 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 43 and 49. Cf. *Bunya*, 551-553 and *Takwīn*, 349.

133 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 20. He defines the "epistemological break" as an irrevocable renunciation of the apparatus of cognition (methods and terms), the network of problems, and the field of cognition (*ḥaql ma'rifī*), but not of the object of cognition (*mawḍū' al-ma'rifa*); see *Naḥnu*, 20 and also Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychoanalyse de la connaissance objective* (Paris: Vrin, 1938) and Michel Foucault, *Les mots et les choses—Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966).

134 See al-Jābirī, *Khiṭāb*, 187-191 and *Bunya*, 555-573.

84 ff. and 218 ff.

117 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 43, 48, 84 ff., and 218 ff.

118 *Naḥnu*, 237.

119 *Naḥnu*, 239 ff.

120 *Naḥnu*, 238 ff.

121 See Averroes, *T-T*, 527:3-13 and 584:1-8.

122 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 245. Al-Jābirī tries to corroborate the "text-immanent understanding" by means of Ibn Rushd's explanation "that whenever a statement in Scripture conflicts in its apparent meaning with a conclusion of demonstration, if Scripture is considered carefully, and the rest of its contents searched page by page, there will invariably be found among the expressions of Scripture something which in its apparent meaning bears witness to that allegorical interpretation or comes close to bearing witness" (*Faṣl*, 8:4-6, following Hourani's translation, *Harmony*, 51).

123 Averroes, *Faṣl*, 7:10-15.

124 See Averroes, *al-Kashf*, ed. Müller, 43 and 104-113; ed. Qāsim, 150 and 223-233.

125 See al-Jābirī, *Bunya*, 533, 561, and 570; and *Naḥnu*, 224 and 238.

126 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 246. He does not explain how he reaches this conclusion, but contents himself with quotes from Ibn Rushd—among others that "truth does not oppose truth but accords with it and bears witness to it" (*Faṣl*, 7:6-9) and that "philosophy is the friend and milk-sister of religion" (*Faṣl*, 26:3). (I quote from *Harmony*, 51 and 70).

127 See al-Jābirī, 40, 211, and 251-260; and *Takwīn*, 311-316; cf. the following note.

128 He considers Ibn Ḥazm as a forerunner of the "cultural revolution" with respect to its criticism of *qiyās*, with al-Shāṭibī in the fields of *uṣūl al-dīn* and *uṣūl al-fiqh* and Ibn Khaldūn in historiography being regarded as its continuators; see *Bunya*, 513-553 and *Takwīn*, 299-310.

129 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 50-52.

130 See *Naḥnu*, 39 ff. and passim. The article on Ibn Sīnā is the most extensive of al-Jābirī's studies on an Islamic philosopher; see "Ibn Sīnā wa-Falsafatuhu al-Mashriqiyya: Ḥafriyyāt fī Judhūr al-Falsafa al-'Arabiyya al-Islāmiyya fī al-Mashriq," in *Naḥnu*, 87-166.

131 For example, al-Jābirī takes it for granted that Ibn Rushd's treatises dealing with the relationship between religion and philosophy

taken from an interview al-Jābirī gave to the journal *al-Karmal* ["Muḥammad 'Ābid al-Jābirī: Masār Kātib," in *al-Karmal* 11 (1984)152-169] and from personal correspondence with the author).

109 "Al-Madrasa al-Falsafiyya fī al-Maghrib wa-'l-Andalus: Mashrū' Qirā'a Jadīda li-Falsafat Ibn Rushd," in *Naḥnu*, 211-260. (I cite *Naḥnu*). The article was written for the conference on Ibn Rushd held in Rabat in 1978 and published in its Acts, *A'mal Nadwa: Ibn Rushd wa-Madrasatuhu fī al-Gharb al-Islāmī bi-Munāsabat Murūr Thamāniyya Qurūn 'alā Wafāt Ibn Rushd, 21-23 April, 1978* (Rabat: Jāmi'at Muḥammad al-Khāmis, Kulliyat al-Ādāb wa-'l-'Ulūm al-Insāniyya, 1981) 85-139. In addition, there is a slightly revised French version of this article, written by the author himself, which appeared in three installments in the Moroccan weekly paper *Libération*, nos. 171-173, June 1978.

110 See al-Jābirī, *Takwīn*, 316-323 and passim.

111 See al-Jābirī, *Bunya*, 529-538 and passim.

112 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 223-226; *Bunya*, 534-537, 561-565, 570-572, and passim.

113 His references to secondary literature are very scarce: T. J. de Boer's *History of Philosophy in Islam* and Qāsim's *Naẓariyyat al-Ma'rifa* are the only works he mentions by name. It is difficult to say whether he has consulted other sources; except for his obvious knowledge of Renan's *Averroès*, his interpretation is highly idiosyncratic.

114 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 213-218; he refers here to *al-Kashf*, 35:8-10. He also adduces, for once, arguments from commentaries on Aristotle (*Naḥnu*, 213), in this case from the *Tafsīr Mā Ba'd al-Ṭabī'a*, vol. 1, 313:6-9 and from the *Large Commentary on the Physics* after Carlo Alfonso Nallino, "Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna?," in 'Abd al-Raḥmān Badawī, ed. and trans., *al-Turāth al-Yunānī fī al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya: Dirāsāt li-Kibār al-Mustashriqīn* (Second edition; Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1946) 285, n. 1.

115 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 84 and 221, following *T-T*, 179:9-12, 180:4-8, 180:12-181.6, and 246:10; *Takwīn*, 319, following *T-T*, 246:10.

116 See al-Jābirī, *Naḥnu*, 221 ff., following *T-T*, 198:1 ff., 246:5-10, 395:6-10; al-Jābiri also points to *al-Kashf*, ed. Müller, 39; ed. Qāsim, 146. In *Takwīn*, 319, he refers to *T-T*, 395:6-10; cf. *Naḥnu*,

edition; Cairo: Dār al-Shurūq, 1986) 34; *al-Islām* wa-*Qaḍāyā al-'Aṣr*, 6.

101 See 'Ammāra, *al-'Arab*, 84-85; *al-Islām wa-'l-Mustaqbal*, 15-21. Cf. *al-Islām wa-'l-Waḥda al-Qawmiyya* (Beirut, 1982) 50-86, where he underlines the similarities among the monotheistic religions in their essentials; also Leonard Binder, *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988) 94 ff.

102 'Ammāra, *al-Māddiyya*, 67-68 ff.

103 See 'Ammāra, *al-Māddiyya*, 66-71, following *T-T*, 100:7-10, 102:4-10, 105:2-106:1, 131:9-132:3, 143:14-144:1, 146:2-6, 164:5-165:3, and 333:15-334:2); "al-Falsafa," 141 ff. [pp. 84 ff.], following *T-T*, 131:9-12, 131:12-132:1, 144:13-15, 152:14-16, 186:8-10, 333:15-334:2, and 396:9-13.

104 See 'Ammāra, *al-Māddiyya*, 65 and 69-71.

105 'Ammāra, *al-Māddiyya*, 47.

106 See 'Ammāra, *al-'Arab*, 102. Ibn Rushd deems this theory of the Mu'tazilites to be in conformity with his own—that is, with that of the philosophers—to a certain degree; see *T-T*, 105-107.

107 See al-Jābirī, *Naḥnu wa-'l-Turāth: Qirā'ā Mu'āṣira fī Turāthinā al-Falsafī* (Fifth edition; Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1986). His *Naqd al-'Aql al-'Arabī* is the title of a series of three volumes: 1. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Second edition; Beirut: Dār al-Ṭalī'a, 1985); 2. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī: Dirāsa Taḥlīliyya Naqdiyya li-Nuẓūm al-Ma'rifa fī al-Thaqāfa al-'Arabiyya* (Second edition; Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1987); 3. *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muḥaddadātuhu* wa-*Tajjalliyātuhu* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1990). Also to be reckoned among these works containing a "Critique of Arab Reason" is *al-Khiṭāb al-'Arabī al-Mu'āṣir: Dirāsa Taḥlīliyya Naqdiyya* (Second edition; Beirut: Dār al-Ṭalī'a, 1985), since it is presented as an introduction to it.

108 He belongs to those members of the "Union Nationale des Forces Populaires" who were imprisoned in July 1963 and soon released on the basis of an amnesty. From 1975 to 1982, he was a member of the politburo of the "Union Socialiste des Forces Populaires," of which he was one of the founders. Afterwards, he withdrew from this activity and devoted himself mainly to the study and criticism of the history of Arab ideas. (These biographical data are

it himself; see 'Ammāra, "al-Falsafa," 144 [p. 91] and Sālim Muḥammad Salīm, ed., *Ibn Rushd, Talkhīṣ al-Khaṭāba*, (Cairo: al-Majlis al-A'lā li-'l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1967) 140:11-141:1]).

86 See 'Ammāra, *al-Māddiyya wa-'l-Mithāliyya fī Falsafat Ibn Rushd* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1971).

87 See 'Ammāra, "al-Mawqif min al-Turāth al-'Aqlānī li-Ibn Rushd," in *al-Kātib* (Aug. 1973) 80-100. With some minor changes, the article was included in *Naẓra Jadīda ilā al-Turāth* (Second edition; Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-al-Dirāsāt wa-'l-Nashr, 1979) 37-63, under the title "Ibn Rushd: al-'Aqlāniyya fī al-Falsafa wa-'l-Adabiyyāt." In what follows, I shall refer to both articles as "al-Mawqif," with the first citation referring to the *al-Kātib* pagination and the second, in brackets, to the *Naẓra Jadīda* pagination.

88 See 'Ammāra, *al-Mu'tazila* wa-*Mushkilat al-Ḥurriyya al-Insāniyya* (Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-al-Dirāsāt wa-'l-Nashr, 1972) 129-135 (M.A. thesis); *al-'Arab wa-'l-Taḥaddī*, esp. 99-110.

89 See *Ibn Rushd, Faṣl al-Maqāl fīmā bayna al-Sharī'a wa-'l-Ḥikma min al-Ittiṣāl* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1972); I cite here from the second edition, Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-'l-Dirāsāt wa-'l-Nashr, 1981.

90 See *Faṣl*, ed. 'Ammāra, p. bā'. Though he mentions *Bidāyat al-Mujtahid* here, this work plays no role in his interpretation and presentation of Ibn Rushd.

91 See 'Ammāra, *al-Māddiyya*, 21-27.

92 See 'Ammāra, "al-Falsafa," 136 [p. 72]; cf. *Faṣl*, 2:8.

93 See 'Ammāra, *al-Māddiyya*, 21.

94 See *al-Māddiyya*, 13 and 21.

95 See 'Ammāra, "al-Mawqif," 89 [p. 49].

96 See 'Ammāra, "al-Falsafa," 138 ff. [pp. 77-80], following *Faṣl*, 6:17-21, 21:3-8; *al-Māddiyya*, 15 and 18 ff., following *Faṣl*, 21:3-8, 8:10-12.

97 See 'Ammāra, *al-'Arab*, 86 ff.

98 See 'Ammāra, "al-Falsafa," 136-137. [pp. 72-73]. Yet 'Ammāra's understanding of al-Fārābī and Ibn Sīnā is not as one-sided as it seems. He states, for example, that after the "elimination of the Mu'tazilites," these philosophers had tried to restore, though only partially, the role of reason ("al-Falsafa,"136 [p. 73]).

99 'Ammāra, "al-Falsafa," 140 [p. 82]; *al-Māddiyya*, 18.

100 See 'Ammāra, *al-'Almāniyya* wa-*Nahḍatunā al-Ḥadītha* (Second

argument that he never expressed: Ibn Rushd did not refute the theory of emanation in order to assure God's direct creation of the world, but rejected it mainly because he considered it illogical (see the references in the preceding note).

77 See Baiṣār, *Fī Falsafat Ibn Rushd*, 193-195 and 200 ff.

78 See Qāsim, *al-Failasūf*, 38 ff.; *Fī al-Nafs*, 132 ff.; *Dirāsāt*, 127 ff.; *Naẓariyyat al-Ma'rifa*, 26 ff., 64 ff., and passim.

79 For example, Qāsim scarcely discusses the undeniable fact that some of Ibn Rushd's tenets are not free from Neoplatonic elements; see, e. g., Jean Jolivet, "Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote," in *Mu'tamar Ibn Rushd: al-Dhikrā al-Mi'awiyya al-Thāmina li-Wafātihi*, 387-371, esp. 379 ff. and 374 ff. (re-issued in *Arabica* 29 [1982]: 225-245).

80 'Ammāra first frequented a *kuttāb* and then passed through one of the religious institutes of the Azhar, finally entering the Dār al-'Ulūm. The information about 'Ammāra's biography is based on an interview I had with him on 27 January, 1989.

81 A good, though not exhaustive, bibliography (the articles for instance, are not included) can be found in *al-'Arab wa-'l-Taḥaddī (Second edition; Damascus: Dār Qutaiba, 1987) 303—310.*

82 'Ammāra has published "complete editions" of the works of both of them: *al-A'mal al-Kāmila li-Jamāl al-Dīn al-Afghānī Ma'a Dirāsa 'an al-Afghānī—al-Ḥaqīqa al-Kulliyya* (Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967); *al-A'mal al-Kāmila li-al-Imām Muḥammad 'Abduh*, (3 vols.; Second edition; Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-'l-Dirāsāt wa-'l-Nashr, 1979-80).

83 See 'Ammāra, *al-Islām wa-'l-Mustaqbal* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1984) esp. 87-96 and 244-247; *al-Islām* wa-*Qaḍaya al-'Aṣr*, (Second edition; Beirut: Dār al-Waḥda, 1984) 5 ff.

84 'Ammāra, "Ibn Rushd wa-'l-Falsafa al-'Aqliyya fī al-Islām," *al-Ṭalī'a*, Nov. 1968, 135-153 (it appeared as an appraisal on the occasion of the 770th anniversary of Ibn Rushd's death); "al-'Aql al-'Arabī fī al-Qimma," in *Muslimūn Thuwwār* (Second edition; Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-al-Dirāsāt wa-'l-Nashr, 1974) 69-110. In what follows, I shall refer to both articles under the title "al-Falsafa," the first-mentioned page number being the one for *al-Ṭalī'a*, the second, in brackets, the one for *Muslimūn Thuwwār*.

85 As a proof he adduces, among others, a passage from the *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric* where Ibn Rushd states that the most convincing representative of a law is the one who fulfills

36. Qāsim insists that Ibn Rushd does not try to make this distinction himself due to an overwhelming sense of modesty; see *Fī al-Nafs*, 231 and 250.

67 See *Faṣl*, 12:7-8.

68 See *T-T*, 162:9 (*fī ḥudūth dā'im*) and 172:15 (*al-ḥudūth al-dā'im*). Also *Faṣl*, 12:14-13:3.

69 See *Faṣl*, 13:7-12; I quote here from Hourani's translation, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's Kitāb Faṣl al-Maqāl, with its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla* (London: Luzac & Co., 1976) 56. Cf. *al-Kashf*, ed. Müller, 90; ed. Qāsim, 205; *T-T*, 396:1-13.

70 See *al-Kashf*, ed. Müller, 90; ed. Qāsim, 205; *T-T*, 396:1-5, 7-9.

71 *T-T*, 396:7-9 (quoting from van den Bergh's translation, *Averroes' Tahafut Al-Tahafut*, 238).

72 Though Ibn Rushd's point of view in the theological-philosophical treatises is subject to different interpretations by scholars, none shares Qāsim's opinion. See, for example, Roger Arnaldez, "La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le *Tahāfut*," in *Studia Islamica* 7(1957): 99-114, esp. pp. 110 ff; Hourani, *Harmony*, 100, n. 107; Ernst Behler, *Die Ewigkeit der Welt: Problemgeschichtlich Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter, Erster Teil: Die Problemstellung in der Arabischen und Jüdischen Philosophie des Mittelalters* (Munich: Verlag Ferdinand Schöningh, 1965) 235.

73 See Qāsim, *al-Failasūf*, 79. Qāsim obviously understands *'adam* as "absolute nothingness" or "absolute non-existence"; see *al-Failasūf*, 71 and 132 ff. For Aristotle's and Ibn Rushd's "proof from motion," see Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987) 237-240.

74 See Qāsim, *al-Failasūf*, 133 and, 79 ff.

75 For Ibn Rushd's refutation, see *T-T*, 179-182, 184-194, 245 ff., 259-262, and passim; cf. Kogan, "Averroës and the Theory of Emanation," 392 ff.

76 See Qāsim, *Dirāsāt*, 11; *al-Failasūf*, 131; *Fī al-Nafs*, 151; *Naẓariyyat al-Ma'rifa*, 114. Here Qāsim imputes to Ibn Rushd an

Ibn Rushd wa-*Falsafatuhu al-Dīniyya* (Third edition; Cairo: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, 1969). Other works in which Ibn Rushd is discussed are: *Fī al-Nafs wa-'l-'Aql li-Falāsifat al-Ighrīq wa-'l-Islām* (Second edition; Cairo: Maktabat al-Anjlū al-Miṣriyya, 1954); *Nuṣūṣ Mukhtāra min al-Falsafa al-Islāmiyya* (Third edition; Cairo: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, 1969); *Dirāsāt fī al-Falsafa al-Islāmiyya* (Fifth edition; Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1973); "Ibn Rushd (Abū al-Walīd)," in: *Mu'jam A'lām al-Fikr al-Insānī, I'dād: Nukhbat min al-Asātidha al-Miṣriyyīn*, vol. 1 (Cairo: GEBO, 1984) 139-147.

53 See Rosemann, "Averroes," nos. 14-19.

54 See Qāsim, *Dirāsāt*, 8, 16, and 20; *al-Failasūf*, 138. In *Fī al-Nafs*, 4 ff., Qāsim's assessment is somewhat milder with regard to al-Fārābī's and Ibn Sīnā's theories of the soul, but Ibn Rushd's tenets are preferred as more reasonable and closer to Islam.

55 See *Dirāsāt*, 18.

56 *Dirāsāt*, 8 and 20 ff.

57 See *al-Kashf*, ed. Qāsim, 126 and 120-126.

58 Cf. for instance *al-Kashf*, ed. Müller, 35:8-10 and passim; *al-Kashf*, ed. Qāsim, 141:13-15; *Ḍamīma*, 130:13-15; *T-T*, 351:1-5, 425:10-16, and passim.

59 *Dirāsāt*, 10; cf. *al-Failusūf*, 46 and 112 (Qāsim presents Ibn Rushd here as almost the only Muslim thinker who completely avoided this kind of analogy); *Naẓariyyat al-Ma'rifa*, 25.

60 See *al-Failasūf*, 39, 53-55, and 58 ff.

61 See *T-T*, 584:9-585:4 with 583:6-8.

62 See *al-Kashf*, ed. Müller, 102; *al-Kashf*, ed. Qāsim, 219-222.

63 See Qāsim, *al-Failasūf*, 142 (following *al-Kashf*, ed. Qāsim, 220:7-10; ed. Müller, 102:12-15). I quote from the translation of J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, Part II, Volume 2, *Mediaeval Scholastic Developments* (London: Butterworth Press, 1967) 159.

64 See *al-Kashf*, ed. Qāsim, 220:10-221:7; ed. Müller, 102:15-103:7.

65 For example, the Azhar scholars Muḥammad Yūsuf Mūsā (1899-1963), *Ibn Rushd al-Failasūf* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1945); and Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Baiṣār (1910-1981), *Fī Falsafat Ibn Rushd, al-Wujūd wa-'l-Khulūd* (Third edition; Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973).

66 See *Fī al-Nafs*, 110 ff and 131; and *Naẓariyyat al-Ma'rifa*, 33 and

42 *Ibn Rushd*, 106.

43 *Al-Manār* 5 (1902): 361-380. The rest of the articles appeared also in *al-Manār* 5 (1902): 401-434, 441-465, 481-501, 521-538, 538-545, and 561-577. In the same year, Rashīd Riḍā published these latter articles, together with 'Abduh's criticism of the way Gabriel Hanotaux viewed Islam, under the title *al-Islām wa-'l-Naṣrāniyya ma'a al-'Ilm wa-'l-Madaniyya.* In the introduction, Riḍā explained that he had not included the first article dealing with Ibn Rushd because its highly theoretical level made it of use only to the elite.

44 See *al-Manār*, 367-370 and 371 ff. 'Abduh divides the Greek philosophers into two groups: metaphysicians and materialists.

45 In contrast with his later writings, Ibn Rushd embraces in this early work more or less the theory of Ibn Sīnā; see *Talkhīṣ [Jawāmi'] Mā Ba'd al-Ṭabī'a*, esp. pp. 148-156, paras. 53-65. Cf. Barry S. Kogan, "Averroës and the Theory of Emanation," in *Mediaeval Studies* 43 (1981): 384-404, esp. pp. 387-392.

46 See *al-Manār*, 373 and 374-376. 'Abduh's exposition of the human path to knowledge reveals that he was not, or better, could only with difficulty have been, acquainted with the commentaries on *De anima* and with other works in which Ibn Rushd discusses this issue (Heinrich C. Kuhn, *Die Erkenntnistheorie des Averroes im Kontext seines philosophischen Systems* (Munich, 1988 [self-printing]). 'Abduh considers Ibn Rushd's teaching to be in conformity with the theories of al-Farābī and Ibn Sīnā.

47 *Al-Manār*, 378.

48 *Al-Manār*, 495. Cf. his totally different description of the persecution of the "Latin Averroists," which he equates with the cruelties of the Inquisition (*Al-Manār*, 423 ff.).

49 *Al-Manār*, 367 ff.

50 Parts I and II were published in Arabic under the title *Naẓariyyat al-Ma'rifa 'inda Ibn Rushd* wa- *Ta'wīluhā ladā Tūmās al-Akwīnī* (Second edition; Cairo: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, 1969). It was also published in French, along with Part III: *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin* (Algiers: Etudes et Documents, 1978).

51 *Les Méthodes démonstratives des dogmes religieux d'après Averroès*. As far as I know, it has never been published.

52 *al-Failusūf al-Muftarā 'alaihi—Ibn Rushd* (Cairo: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, probably 1954). This work is identical with

arabe [Paris: A. Franck, 1859]). Only in Anṭūn's supplement to his first article ("'Aud ilā Ibn Rushd," in *al-Jāmi'a* 3 [1902]: 568-571) and in the following monograph does Renan become his primary source.

35 It exists only in Latin and Hebrew and has been translated into English twice only relatively recently (1956 by E. I. J. Rosenthal and 1974 by Ralph Lerner [see Rosemann, "Averroes," nos. 100 and 101]) and once into Spanish (Miguel Cruz Hernández, *Averroes, Exposición de la «República» de Platón: Estudio preliminar, traducción y notas* [Madrid: Editorial Tecnos, 1986]). In Arabic, only translations of Renan's summaries of some passages (Renan, *Averroès*, 133 ff.) and of a special summary by Rosenthal ("Ārā' Ibn Rushd al-Siyāsiyya: Katabahā li-*al-Bayyina* al-Duktūr A. J. Rūjanṭāl," *al-Bayyina* 1 [1972]: 94-103) are known.

36 For the editions, see Rosemann, "Averroes," nos. 19, 32-34, 49-55, and 57-60; Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today" and "Appendix," 82 ff. and 131.

37 *Ibn Rushd*, 77 ff. (following Renan, *Averroès*, 133 ff.). Anṭūn comments on neither Ibn Rushd's nor Qāsim's position.

38 *Ibn Rushd*, 107-113. Anṭūn does not follow the course of the "debate" as Ibn Rushd presents it, but sets forth each position separately. Thus, at pp. 109 ff. he cites long passages from the last discussion of al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifa*, which Ibn Rushd neglected; see al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1927) 369:7-11, 371:6-9, and 372:1-375:11.

39 *Ibn Rushd*, 107.

40 *Al-Jāmi'a*, 523 ff. and 629-633.

41 Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-īcī : Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966) 212 and 216 ff. Concerning al-Ghazālī's "concessions" to the philosophers, Simon van den Bergh states: "The theologians and Ghazali admit a *scala naturae*, a necessary order and succession . . . in all things"; see *Averroes' Tahafut Al-Tahafut: (The Incoherence of the Incoherence)*, trans. with intro. and notes (E. J. W. Gibb Memorial Series; London: Luzac & Co., 1954) vol. 2, p.183, n. 6 (to vol. 1, p. 327). Cf. Lenn Evan Goodman, "Did al-Ghazālī deny causality? To the memory of Richard Walzer," in *Studia Islamica* 47 (1978): 83-120.

in the eighties, once by Adūnīs al-'Akrah (Beirut: Dār al-Ṭalī'a, 1981) and a second time by the above mentioned Ṭayyib Tīzīnī (Beirut: Dār al-Fārābī, 1988).

26 See, e. g., Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 254 ff., and Mourad Wahba, "Rationalism in the Contemporary Arab World," in Guttorm Fløistad, ed., *Contemporary Philosophy: A New Survey*, vol. 5: *African Philosophy* (Dordrecht, 1987) 265.

27 *Al-Jāmi'a*, 523.

28 *Al-Jāmi'a*, 537-539, 519-521.

29 "Falsafat Jamāl al-Dīn al-Afghānī—Hal li-al-Afghānī Falsafa?," in *al-Jāmi'a* 5(1906): 145-157, esp. 151 ff. It should be noted, however, that Anṭūn refers to no specific statement by Ibn Rushd.

30 *Ibn Rushd*, 137-140, and 185. 'Abduh develops this view on several occasions; see, e.g., Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawḥīd*, ed. Maḥmūd Abū Rayya (Fourth edition; Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1971) 160 ff.; and *al-Manār* 5 (1902) 433 ff.; see also Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh, 1971) 57 ff.

31 Anṭūn, *Ibn Rushd*, 74. He refers especially to Ibn Rushd, *T-T*, 581: 8-10, 14 ff., 582:10-12, and 583.1-3.

32 Anṭūn, *Ibn Rushd*, 121-124; *al-Jāmi'a*, 626. Yet, Anṭūn does not express this view consistently. Elsewhere, while criticizing 'Abduh for his Islamic apologetics, Anṭūn compliments Ibn Rushd for remaining non-committal about such religious questions as the after-life and the attributes of God and equates him with al-Ghazālī; see *Ibn Rushd*, 167 ff. and note that Anṭūn cites passages from *T-T*, where Ibn Rushd forbids the investigation of miracles and the principles of religion (see, e. g., *T-T*, 503:8-10, 514:8-14, 16 ff., 527:1-5, 9-15, and 528:2-5).

33 *Ibn Rushd*, 121-124; *al-Jāmi'a*, 626 and 638.

34 *Al-Jāmi'a*, 525-527 and 629; *Ibn Rushd*, 67-69 (following Alfred Gary, "Averroès" in *La Grande Encyclopédie, Inventaire raisonné des sciences, des lettres, et des arts* [Paris: H Lamirault, n. d.], 880; and Renan, *Averroès*, 107 ff. and 115-127). Contrary to the common view, Anṭūn did not rely directly on Renan in his first article on Averroes, but on this notice by Alfred Gary, a "licencié en droit" and "professeur d'économie politique," who summarizes Renan and Salomon Munk (*Mélanges de Philosophie juive et*

L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977) (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979) 82-89.

20 The *Short Commentary on the Metaphysics* already mentioned is especially popular. The best edition is that of 'Uthmān Amīn, *Ibn Rushd, Talkhīṣ [Jawāmi'] Mā Ba'd al-Ṭabī'a* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu, 1958). For additional editions, see Rosemann, "Averroes," esp. nos. 83-86; and Gómez Nogales, "Bibliografía," 367. The Large Commentary is less widespread; see Averroes, *Tafsīr Mā Ba'd al-Ṭabī'a*, ed. Maurice Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1938-1952).

21 Only the Summary or *Mukhtaṣar*, as Jamāl al-Dīn al-'Alawī calls it (*al-Matn al-Rushdī, Madkhal li-Qirā'a Jadīda* [Casablanca: Dār Tūbqāl, 1986] 52-55), is known and entirely edited (in 1947, 1950 and 1985; see Rosemann, "Averroes," nos. 76, 77, 22). An extract from the Middle Commentary was published only in 1985; see Helmut Gätje, *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele* (Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company, 1985). And only a few passages of the original Arabic version of the Large Commentary have come down to us; see al-'Alawī, *al-Matn al-Rushdī* 108 ff.). Unfortunately, these have not yet been published.

22 According to al-'Alawī, who re-examined this old question, Ibn Rushd's corpus consisted of 108 writings. Of these, a good third are lost in the Arabic original; see al-'Alawī, *al-Matn al-Rushdī*, 14-45; see also Miguel Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Rushd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia* (Cordova: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorras de Córdoba, 1986) 44-51.

23 For the edited writings see Rosemann, "Averroes"; and Butterworth "The Study of Arabic Philosophy Today" and "Appendix."

24 They appeared in Alexandria in *al-Jāmi'a, Majalla 'Ilmiyya Tahdhībiyya Ta'rīkhiyya Ṣiḥḥiyya* 3 (1902): 517-540, 568-571, and 626-639.

25 Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rushd* wa- *Falsafatuhu: Wa-fī dhail al-Kitāb Rudūd al-Ustādh 'alā al-Jāmi'a fī Sitt Maqālāt bi-Shā'n Maqāla Mukhtaṣara Nasharathā al-Jāmi'a mundhu Ashhur fī Hādhā al-Mauḍū'* wa-*Ajwibat al-Jāmi'a fī Sitt Maqālāt aiḍan* (Alexandria: Dār al-Ṭalī'a li-al-Ṭibā'a, 1903). It was re-issued twice

he was relieved when 'Abduh agreed to fulfill the request; see Muḥammad Rashīd Riḍā, "al-Failasūf Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rushd, Qāḍī al-Quḍāt fī al-Andalus," in *al-Manār* 5 (1902) 361 ff.

13 See *Kitāb al-Tahāfut li-Abī al-Walīd Ibn Rushd al-Mālikī al-Andalusī* (Cairo: al-Maṭba'a al-I'lāmiyya, 1302-1303/1885); it also contains the *Tahāfut al-Falāsifa* by al-Ghazālī and another by Khawāja Zāda. For further editions, see Philipp W. Rosemann, "Averroës: A catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards," in *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988): 153-221, esp. nos. 102-109.

14 *[Jawāmi'] Mā Ba'd al-Ṭabī'a* (Cairo: al-Maṭba'a al-I'lāmiyya, 1303/1885), at least according to Salvador (Salvator) Gómez Nogales, "Bibliografía sobre las obras de Averroès," in *Multiple Averroès, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès (Paris 20-23 sept., 1976)* (Paris: Les Belles Lettres, 1978) 367. Unfortunately, I have not had the opportunity to consult this work myself.

15 For a bibliography, see Rosemann, "Averroës"; and Charles E. Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today" and "Appendix (1983-87)," in *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction,* ed. Thérèse-Anne Druart (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1988) 55-140, esp. pp. 81-90 and 131-137.

16 In Saudi Arabia, the teaching of Western as well as Islamic philosophy is still forbidden; see Adīb Nāyif Dhiyāb, "Dirāsātunā al-Akādīmiyya wa-Mawlid al-Falsafa al-'Arabiyya al-Mu'āṣira," in *al-Falsafa fī al-Waṭan al-'Arabī al-Mu'āṣir: Buḥūth al-Mu'tamar al-Falsafī al-'Arabī al-Awwal alladhī naẓẓamathu al-Jāmi'a al-Urdunniyya* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1985) 151-169, esp. 152).

17 In what follows, I shall refer both to Müller's edition (see above, n. 2) and to that of Maḥmūd Qāsim; see *Manāhij al-Adilla fī 'Aqā'id al-Milla li-Ibn Rushd, Ma'a Muqaddima fī Naqd Madāris 'Ilm al-Kalām* (Second edition; Cairo: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, 1964). A good critical edition of this treatise is still needed.

18 I cite from the edition of George F. Hourani with Müller's pagination (see above, n. 2).

19 See Fernand van Steenberghen, "Le problème de l'entrée d'Averroès en Occident," in *Convegno internazionale:*

wa-'l-Rushdiyya (Cairo: 'Isā al-Ḥalabī, 1957). I shall not enter into the discussion about the identification "Latin Averroism." (See, e. g., F. van Steenber *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, ed. by Dr. Max A. Roesle, trans.. from the French by Dr. Raynald Wagner (Munich: Schoeningh, 1977) 370 ff.; and Maurice-Ruben Hayoun and Alain de Libera, *Averroès et l'Averroïsme* (Collection "Que Sais-je," no. 2631; Paris: Presses Universitaires de France, 1991) 80-82. The important thing to note in this context is that Renan's view is taken seriously.

6 For authors not discussed later, I want at least to give the titles of their writings that deal primarily with Ibn Rushd. Al-'Irāqī, who is a member of the Faculty of Arts at Cairo University, has two books relevant to our purposes: *al-Naz'a al-'Aqliyya fī Falsafat Ibn Rushd* (Fourth edition; Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1984); and *al-Manhaj al-Naqdī fī Falsafat Ibn Rushd* (Second edition; Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1984).

7 Ṭayyib Tīzīnī, "Ibn Rushd—Qimmat al-Fikr al-Māddī al-'Aqlānī al-Wasīṭ. Talāshī al-Thunā'iyya baina al-'Ālam wa-'l-Ilāh," in *Mashrū' Ru'ya Jadīda li-al-Fikr al-'Arabī fī al-'Aṣr al-Wasīṭ* (Damascus: Dār Dimashq, 1971) 355-388; Tayeb Tisini, "Ibn Roschd; Einheit von Materie und Form, von Welt und Gott," in *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters* (Berlin: Akademie-Verlag, 1972) 89-101. Ṭayyib Tīzīnī is Professor of Philosophy in the Faculty of Arts at Damascus University.

8 Or 'Imāra; according to him, his name means "excellent master builder" (personal interview, 27 January, 1989).

9 Ḥasan Ḥanafī, "Ibn Rushd Shāriḥ an Aristū," in *Mu'tamar Ibn Rushd: al-Dhikrā al-Mi'awiyya al-Thāmina li-Wafātihi* (4-9 Nov. 1978) vol. 1 (Algiers, al-Mu'assasa al-Waṭaniyya li-al-Funūn al-Maṭba'iyya, 1985/86) 57-120; this article has also been included in the collection *Dirāsāt Islāmiyya* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1982) 157-206.

10 Salāma Musā, *Ḥurriyyat al-Fikr wa Ibṭāluhā fī al-Ta'rīkh* (Cairo: Idārat al-Hilāl, 1927) 103-108.

11 Luṭfī Jum'a, *Ta'rīkh Falāsifat al-Islām fī al-Mashriq wa-'l-Maghrib* (Cairo: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1927) 112-224.

12 In the introduction to 'Abduh's refutation of Anṭūn's article, Muḥammad Rashīd Riḍā notes that some Muslims appealed to him—as the editor of *al-Manār*—to reply to Anṭūn, because he had insulted Islam. Since Riḍā considered 'Abduh more competent,

different, the "Averroists"—who continue the tradition of "Islamic rationalism"—seek to furnish this proof by means of a partial similarity between the two. And those who take the "Latin Averroists" as models seek to do so by means of an essential similarity. It is therefore important for them to find that attribute of progress which the West claims for itself, viz. autonomous, discursive reason, in their own culture. However, in view of the historical changes—except perhaps with respect to some theological questions—the direct continuation of Ibn Rushd's thinking is more or less impossible. The authors presented here seem, therefore, to be engaged in a more or less Sisyphean task. In the end, nonetheless, one must ask what alternatives contemporary thinkers who do not want to be characterized as mere imitators of the West really have.

NOTES

1 A more thorough account of this subject may be found in my book, *Averroes und die arabische Moderne - Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden: E. J. Brill [Islamic Philosophy, Theology and Science 19], 1994).

2 George F. Hourani, ed., *Ibn Rushd (Averroës), Kitāb Faṣl al-Maqāl with its Appendix (Ḍamīma) and an extract from Kitāb al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla, Arabic Text* (Leiden: E. J. Brill, 1959). I cite the page numbers in the margins, which correspond to those in the original Arabic edition of Marcus Joseph Müller, ed., *Philosophie und Theologie von Averroës* (Munich: G. Franz, 1859), which also contains the treatises *al-Kashf* and *Ḍamima* (see below, notes 17 and 18).

3 Maurice Bouyges, ed., *Averroès: Tahafot at-tahafot, Texte arabe* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1930).

4 One may ask whether, given such different options, it makes sense to speak of "Arab Averroists" insofar as the label suggests some kind of homogeneous group. Compared to the so-called Latin Averroists (see the next note), the Arab Averroists seem no more heterogeneous and have even more right to be designated as such. After all, it is not Aristotle but Ibn Rushd on whom they model themselves.

5 *Averroès et l'averroïsme, Essai historique, in Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, vol. 3 (Paris: Calmann-Lévy, 1949). It has been translated into Arabic by 'Abd al-Zu'aitar, *Ibn Rushd*

the Aristotelianism of Ibn Sīnā, but he does explicitly judge the philosopher by the school he produced and not by its authentic thinking,[130] something that must also be kept in mind when dealing with his interpretation of Ibn Rushd.[131] Thus al-Jābirī characterizes this "rupture" as a separation of two "moments" (*laḥẓatān*) in the consciousness of Arab-Islamic society, with the second having "abolished" the first, as the historical development of the Arabic and European world shows. According to al-Jābirī, the Arabs live their life outside of history, while the Europeans, having followed the path of Ibn Rushd, shape it.[132]

Al-Jābirī calls upon the Arabs to bring about a "complete epistemological break with the structure of the Arabic reason of the period of descent and with its offshoots in modern and contemporary thinking,"and above all, with wrongly used *qiyās* and with mysticism.[133] In opposition to Westernized Arab intellectuals who try to modernize Arab thinking by directly applying Western ideas, he declares it necessary—in view of the failure of their attempt—to appropriate (*imtilāk*) the Arabs' own history in order to overcome (*tajāwuz*) its obstacles and lay the foundations for a "new creative age" (*'aṣr tadwīn jadīd*).[134] It follows, then, that the "resumption of old fights" with modern principles, that is, the carrying on of Ibn Rushd's criticism in combination with the concepts of Bachelard and Foucault, would establish this foundation. The "appropriation" of some of Ibn Rushd's ideas is thus only a means to an end. Yet al-Jābirī's shift from Tīzīnī's Marxist interpretation of Islamic philosophy to a somewhat more moderate position, leaving room for the religious legitimation of scientific thinking as in the case of causality, looks very much like a concession to the Islamists.

VI. CONCLUSION

The motives of the various authors who seek to revive Ibn Rushd, albeit in a somewhat mutilated manner, have only been touched on here. They differ, of course, from author to author. Yet it seems to me that the decisive inducement to actualize and instrumentalize Ibn Rushd is the desire to prove that Islamic culture is equal in value to Western culture. As long as this proof has not been furnished, Arabs can neither feel themselves to be equal in rank, nor will they be accepted by the West as equal partners. However, whereas many Islamists try to prove the equal rank or frequently the superiority of Islamic culture by arguing that it is completely

religious principles and points out that every science has its own principles which must be accepted. From these statements, it could be inferred that Ibn Rushd treats religion like a science. But al-Jābirī omits the context of the remarks, namely, Ibn Rushd's declaration that miracles and all foundations of religion are principles everyone must acknowledge since they are the root of practical virtue and that anyone who denies them is a heretic who must be sentenced to death.[121] In his exposition, al-Jābirī gives the impression that the acceptance of religious principles is placed on the same level as the acknowledgment of philosophical ones.

Additional evidence for this thesis advanced by al-Jābirī is Ibn Rushd's having delivered Aristotle from the misunderstandings of previous commentators, on the one hand, and his precise rules for the allegorical interpretation of the Qur'ān on the other—that is, his insistence that *ta'wīl* is an instrument for giving meaning to one apparent meaning (*ẓāhir*) in the light of another.[122] He clearly does not adopt Ibn Rushd's rule of interpreting those verses which do not confirm rational proofs in a philosophical sense[123] as a reason to doubt the "independence" of religion. Thus he does not regard Ibn Rushd's Qur'ānic proofs of God's existence and of man's "conditioned freedom of will and act" on the basis of the theory of causality[124] as a mixture of religion and philosophy. Rather, he accepts them as rational religious proofs and assigns them the task of overthrowing "the power of the idea that [everything] is possible" (*sulṭat al-tajwīz*).[125] Nor does al-Jābirī call Ibn Rushd's assertion of the unity of truth into question. But he does interpret this unity in quite an unusual manner—one in which religion and philosophy are united by their common aim of teaching and spreading virtue.[126]

The Moroccan philosopher does not consider Ibn Rushd to be the first to have adopted a critical rationalism and an "axiomatic view." Indeed, he seeks to establish a new, Maghrebi tradition of this kind of rationalism with Ibn Tūmart as its initiator.[127] Nonetheless, he regards Ibn Rushd as the one who brought this kind of thinking to its apex within the fields of philosophy and theology.[128] His critique and alleged separation of religion and philosophy constitute for al-Jābirī more than a simple shift in methods and concepts. Indeed, he calls it a "rupture" or "epistemological break" (*qaṭī'a ibisīmūlūjiyya*) with "the spirit of Avicenna."[129] In this formulation, Ibn Sīnā stands for "irrationalism" because of his influence on al-Ghazālī and the illuminationist schools of Persia. Al-Jābirī does not completely deny

emanation, which he understands as a refutation of "the Arabic-Islamic logic of the Mashriq."[115] He also points emphatically to Ibn Rushd's criticism of the third modus of being, which Ibn Sīnā introduces in order to describe the nature of the world as a whole—namely, as "the existent possible by itself and necessary through another" (*mumkin al-wujūd min dhātihi wājib min ghairihi*). He understands this third modus or "third value" (*qīma thālitha*), as he calls it, as an offense against the premise of the excluded middle.[116] According to al-Jābirī, these features form one part of the "theoretical, philosophical-religious structure of thought" in the Mashriq, with the attempt to unite religion and philosophy forming the other part.[117] For him, Ibn Rushd is occupied not only with a critique of the first, but also of the second part. Thus he understands Ibn Rushd as intending to develop a separation of religion and philosophy by devoting himself to three questions of methodology. The first two, playing upon the French word for reading—"lecture"—ask how the Qur'ān and the philosophy of Aristotle, "the source of all philosophy," should be read; and the third asks how the relation between religion and philosophy should be defined so that their independence is guaranteed.[118]

His summary distillation of what he presents as Ibn Rushd's answers is that Ibn Rushd always tried to understand both the Qur'ān and philosophy immanently. Al-Jābirī calls this basic approach "the axiomatic tendency in Ibn Rushd's thinking."[119] Ibn Rushd, al-Jābirī emphasizes, was fully aware of the fact that religion and philosophy each has its own principles and foundations and that it is not valid to advance philosophical issues against religious ones. He regarded them as two axiomatic and deductive (*istintājī*) constructions whose correctness (*ṣidq*) could be proven only within and not outside the respective constructions. By "correctness" al-Jābirī means faultlessness in the presentation of proofs (*istidlāl*), not in the principles (*mabādi'*) and premises, for these are posited (*mawḍū'a*) in both religion and philosophy and therefore have to be accepted without proof (*burhān*). Thus, according to al-Jābirī's reading of Ibn Rushd, the philosopher has to accept the principles of religion if he wants to discuss its questions, just as the theologian has to acknowledge philosophical principles if he wants to deal with philosophy.[120]

He adduces several citations to prove these theses. The major ones are taken from the seventeenth and twentieth discussions in *T-T* where Ibn Rushd states that philosophers have no right to discuss

counted among the most important and well-known intellectuals of a secularist tendency in the Arab world.[107] In Morocco itself, he gained prominence in the seventies as an active socialist and as a secondary school teacher and, more recently, university professor in the Faculty of Arts at Rabat's Université Mohammed V.[108]

Al-Jābirī's main work on Ibn Rushd is the article "The Philosophical School in the Maghrib and in al-Andalus: Project for a New Reading of Ibn Rushd's Philosophy," originally published in *Naḥnu wa-'l-Turāth*.[109] He also deals with him in his *The Genesis of Arab Reason* (abbr. *Takwīn*), where the most important issues raised in *Naḥnu* are summarized.[110] In *The Structure of Arab Reason* (abbr. *Bunya*), he focuses especially on Ibn Rushd as a theologian, an aspect merely touched upon in the other books.[111] Though the publications on Ibn Rushd are relatively small, he plays an important role in al-Jābirī's critique. Apart from this, Ibn Rushd serves as proof that Islam, viz. Islamic culture, entertains the idea of a complete separation of religion and philosophy. The substance of Ibn Rushd's philosophy scarcely concerns him, for he regards it as outdated. The only exception is the theory of causality. Like Anṭūn and the other "Arab Averroists," al-Jābirī takes it as a defense against the alleged theological negation of the principle of causality.[112]

Given his limited interest in Ibn Rushd, that is, one focused on discovering the "ideological purposes" for which Greek philosophy was used in an Islamic context, al-Jābirī deems it sufficient to rely on *Faṣl*, *al-Kashf*, and *T-T*.[113] One wonders why he does not take the commentaries on Plato's *Republic* and Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics* into account since they would have suited his purposes. It would seem that apart from the difficulty of language and the fact that these are relatively unknown commentaries, he wants to avoid any suspicion about the "originality" of Ibn Rushd's arguments, which might lead an opponent of Western thought to contest them. Unlike 'Ammāra, who is recognized as an Islamist and can thus more readily refer to the Aristotelian Ibn Rushd, al-Jābirī apparently has to be more careful if he wants to have his criticism accepted among the challengers of Western culture.

Al-Jābirī focuses mainly on Ibn Rushd the critic. He adopts the latter's attack on the analogy between the suprasensible and the sensible (*qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*) of the *mutakallimūn* and of Ibn Sīnā—underlining the need to separate the physical from the metaphysical,[114] as well as Ibn Rushd's criticism of the theory of

that of reality, an act which He executes continuously.[103] For 'Ammāra, this "theory of never-ending creation" (*naẓariyyat al-khalq al-mustamirr*), as he calls it, is also an expression of the possibility that the world could be different than it is.[104] Hence, he does not link Ibn Rushd's theory with a deterministic view of the world.

'Ammāra goes on to affirm a great resemblance between the materialist theory and that of Ibn Rushd's theory, though without giving any details.[105] He also asserts an almost complete conformity with the position of the Mu'tazilites. As proof, he adduces their theory of the impossibility of absolute nothingness, which he obviously deems sufficient.[106]

Even though only a few details have been expounded here, it is clear that 'Ammāra's Ibn Rushd stands primarily for the unity of the *umma*. He is presented as an integrating figure, one who is rational while keeping his faith, a philosopher with a sense of realism and pragmatism, one who brings Man "down to earth" so that he can use his forces for the sake of the community.

V. MUḤAMMAD 'ĀBID AL-JĀBIRĪ

During the same period in which 'Ammāra was advancing his Islamic socialist view of Ibn Rushd, the Syrian scholar Ṭayyib Ṭīzīnī was presenting a challenging Marxist one. In particular, he interpreted the theory of the world's eternity as a first expression of materialism and atheism and left the theological-philosophical treatises aside, considering them a cloak. The Berber Moroccan socialist Muḥammad 'Ābid al-Jābirī spread Tīzīnī's Marxist interpretation of Ibn Rushd and other Islamic philosophers as a teacher of philosophy at a secondary school in the seventies. At the end of this decade, he replaced Tīzīnī's Marxist approach to Islamic philosophy with an epistemological one and began to distinguish between the "irrational" thinking of the Mashriq and the "rational" thought of the Maghrib, taking Ibn Sīnā and Ibn Rushd as representatives respectively. In what follows I will focus upon al-Jābirī and the main points of his interpretation, a procedure that will permit some reflection about the reasons for his change of position.

Al-Jābirī belongs to the generation schooled through university in Morocco and thus not going to another Arab or European country. Since the beginning of the eighties, with his novel assessment of Islamic philosophy in *We and the Heritage* and its further development into an extensive *Critique of Arab Reason*, he has been

it necessary to choose different expressions for the same truth.[96] Taken by itself, this distinction is not very original; some *mutakallimūn* adhered to it, as did many philosophers. Be that as it may, 'Ammāra adopts and teaches Ibn Rushd's rule for interpretation himself,[97] as do most of the "Arab Averroists" and many of the contemporary Muslims taking an interest in Ibn Rushd, and prefers it because of its clarity and precision. 'Ammāra has additional reasons for his choice: he rejects the Neoplatonism and mysticism of al-Fārābī and Ibn Sīnā and thus also rejects, rightly or wrongly, their allegorical interpretations of the Qur'ān.[98] Furthermore, 'Ammāra comes to the conclusion that Ibn Rushd allowed the rational interpretation to prevail over the apparent meaning of the Qur'ān, everywhere but in *al-Kashf*.[99] He adopts this position because he regards the Qur'ān as a guide to virtuous action, where only the principles (*uṣūl* or *arkān*) and far-reaching aims (*maqāṣid, ghāyāt,* or *falsafāt*) are fixed, while the derivations depend on concrete and changing historical conditions.[100] Thus, while seeking the support of al-Afghānī, 'Abduh, the Mu'tazilites, and Ibn Rushd, 'Ammāra declares philosophy and science to be a religious duty. For this reason, he also tries to distinguish Islam from, and to show its superiority to, the other monotheistic religions. He does so, nonetheless, without referring to Ibn Rushd's statements concerning the other religions.[101]

To demonstrate why 'Ammāra thinks the above-mentioned teachings of Ibn Rushd are adequate for reconciling materialists and Muslim believers, I would once again like to examine the theory of how the world came into existence. This will also facilitate clarifying the differences between Qāsim's interpretations and those of his pupils.

'Ammāra considers Ibn Rushd's "terminological compromise," which defines the world as a whole as "perpetually coming into existence" (*fī ḥudūth dā'im*), as his most important and original contribution to the universal history of ideas. Quoting Ibn Rushd, however, he underlines the fact that the apparent meaning of the Qur'ānic verses cannot be understood as the complete truth and refers in this context to some of Ibn Rushd's philosophical arguments.[102] He gives special consideration to Ibn Rushd's theory that the world needs a substrate—which exists potentially—that God can actualize. This would mean that God is not omnipotent and hence has no power to act arbitrarily, as the Ash'arites claim, while he would still be the Creator insofar as He is the agent bestowing existence on things by connecting them, i.e., by drawing the existent out of the state of possibility into

He characterizes the philosophical-theological treatises and Ibn Rushd's juridical work *Bidāyat al-Mujtahid* as the incorporation of the genius of the *umma* in philosophy and religion, reason and tradition, and politics and law and 'Ammāra considers them "the Arabic-Islamic Averroism."[90] Yet 'Ammāra does not rely on *al-Kashf* often, since he considers it "popular writing" as a result of its sometimes anthropomorphist argumentation.[91] He does not deny the major influence Aristotle had on Ibn Rushd, for he deems the rational method (*al-manhaj al-'aqlī*), that is, "drawing out the unknown from the known" (*istikhrāj al-majhūl min al-ma'lūm*), to be characteristic of Aristotelian as well as Qur'ānic logic.[92] Because he holds that some of the most decisive teachings in which Ibn Rushd takes a different point of view from that of Aristotle are to be found only in *T-T*, he relies primarily on it and does not concentrate on the philosophical ideas Ibn Rushd sets forth in the commentaries.[93] However, even if 'Ammāra does not explicitly distinguish the philosopher Ibn Rushd from the commentator Ibn Rushd nor condemn the "Latin Averroists," he still rejects a materialistic-atheistic interpretation and attributes to him a "religious-materialistic" Weltanschauung.[94]

'Ammāra regards Ibn Rushd as above all a person who can reconcile the quarreling members of the *umma* and lead them to progress:

> If we wish our *umma* to have an honourable future, which rests on enlightenment [*istināra*], reason, the achievements of science and its applications, we have to make this desired future a natural prolongation of those aspects of our heritage which are enlightened through the light of reason and marked by its proofs. At the head of them is the legacy of Ibn Rushd and of the philosophers and thinkers who followed in his path.[95]

Immediately after, he continues:

> Let us forge out of the thought of this excellent Arabic-Islamic philosopher a weapon we can use in the struggle for our further development and progress.

'Ammāra holds Ibn Rushd's proofs for the agreement between religion and philosophy to be the most successful ones of all. In his eyes, the reason for this success lies mainly in Ibn Rushd's distinction between the different intellectual faculties, a distinction which makes

His main publications on Ibn Rushd appeared between 1968 and 1973. "Ibn Rushd and Rationalist Philosophy in Islam," his first article on Ibn Rushd, appeared in the leftist Nāṣirist journal *al-Ṭalī'a* and was republished in 1971 in the collected volume *Muslim Revolutionaries* under the title "Arab Reason at its Height."[84] 'Ammāra is chiefly concerned here with Ibn Rushd's theoretical definition of the relationship between religion and philosophy and some of the practical applications of his ideas of God, the world's eternity, knowledge, and freedom of act and will. In addition, he outlines some of Ibn Rushd's political ideas, relying mostly on Renan's summary of some passages from the *Commentary on Plato's Republic*. However, he adds another dimension by emphatically stating that Ibn Rushd was a man of theory and praxis.[85]

In *Materialism and Idealism in the Philosophy of Ibn Rushd*,[86] a monograph of one hundred and ten pages clearly addressed to intellectuals, 'Ammāra tries to show that a Weltanschauung common to both Materialists and Idealists, by whom in this context he means Muslim believers, is possible on the basis of several of Ibn Rushd's tenets. With the exception of most of the political tenets, these principles are the ones dealt with in his first article, though they are presented here with much more precision and are augmented by some ideas 'Ammāra understands as "pantheistic," namely, monopsychism, the world as an animated being, the identity of intellect and intelligibles, and the correlation of unity and multiplicity in the world.

His final article on Ibn Rushd, "The Posture Toward the Rationalist Legacy of Ibn Rushd,"[87] concentrates on the history of the reactions to Ibn Rushd after his death, both in the Islamic and the Christian world. Its less academic style shows that it is directed to a wider public.

In addition to his explicit treatment of Ibn Rushd in these three publications, 'Ammāra often refers to Ibn Rushd because of his progressive ideas in other writings. He outlines Ibn Rushd's theory of free will and predestination in *The Mu'tazilites and the Problem of Human Freedom* and his view on the connection between religion and philosophy in *The Arabs and the Challenge*,[88] an apologia for Islam but at the time a critique of traditionalism. In addition, 'Ammāra has published an edition of *Faṣl* and *Ḍamīma* based primarily on Hourani's critical edition.[89]

'Ammāra's primary sources are *T-T*, *Faṣl*, and *Ḍamīma*, but in some instances he also refers *al-Kashf*, the *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*, and the *Short Commentary on the Metaphysics*.

Qāsim seems closer to Ash'arite thinking than 'Abduh. As a result, Qāsim's preference for Ibn Rushd—though somewhat mutilated or weakened—and for the Mu'tazilites over the Ash'arites and the Muslim literalists, and therefore his general claim in favor of rationalism within the framework of Muslim dogma, can be understood as an expression of liberal thinking. This is especially true when his position is compared with something like the credo of the Muslim Brothers. At the same time, his reading is a challenge to the West or, rather, a call to Muslims to shake off intellectual domination by reviving their own rationalist tradition. It is important to note that Qāsim is almost the only theologian interested in Ibn Rushd who is not self-contradictory with regard to Ibn Rushd's influence on the West. The Azharite Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Baiṣār, for example, adheres to a theological Weltanschauung while praising Ibn Rushd for having initiated the European Renaissance and Enlightenment.[77] Qāsim, on the other hand, declares Thomas Aquinas and his school to be the only real Averroists.[78] Thus, Qāsim's complete rejection of Neoplatonism and gnosticism should be viewed in the context of the widespread fatalism, superstition, and recourse to magic and saints with which they are often—rightfully or wrongfully—identified.[79]

IV. MUḤAMMAD 'AMMĀRA

At the end of the era of Jamāl 'Abd al-Nāṣir, a traditionally raised independent scholar, a pupil of Maḥmūd Qāsim, Muḥammad 'Ammāra, also made Ibn Rushd one of his favorite Islamic models and tried to revive his "Islamic rationalism."[80] Yet his interpretation clearly shows the marks of Nāṣirist socialism. 'Ammāra, who had close contacts with socialist organizations during his years of studies, wrote over fifty books and numerous articles in addition to editing some twenty-odd works by famous Muslim personalities, especially from the nineteenth and twentieth centuries.[81] Most of his writings are concerned with the role Islam will play in the future of the Arabs, in other words, with how the "challenges of modernity," such as Western rationalism, secularism, and materialism can be met safely and without losing one's own identity while still profiting from the morally acceptable achievements of modernity. 'Ammāra sees himself as a perpetuator of the reform begun by Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897) and Muḥammad 'Abduh.[82] He criticizes the traditionalists as well as the Westernized, seeking a middle course in order to unify the *umma*.[83]

something else and within time, that is, with the particular attributes of perceptible things. Elsewhere, he explains this by identifying the purpose of the Holy Scripture, namely, to reach all men and not only an elite.[70] Consequently, Scripture is silent about "the relation which exists between the nature of the possible existent [i. e., the world as a whole] and the necessary existent [i. e., God]."[71] Clearly then, in his theological-philosophical treatises, Ibn Rushd does not adhere to the theory of *creatio ex nihilo* that he rejects in his commentaries.[72]

Qāsim's main argument for his interpretation is Ibn Rushd's proof of the existence of God from motion. According to Qāsim, yet without any clear reference, Ibn Rushd deviates from the original Aristotelian proof and teaches that:

> God has created the celestial bodies and their motion out of nothing [*'adam*] and not within time, because time could not precede the existence of the things moved, as long as we consider it as a measure for their motion. Thus motion requires a first mover or a cause which draws it out from [absolute] non-existence [*'adam*] into existence.[73]

Qāsim knows all too well that his view contradicts the Qur'ānic verses cited by Ibn Rushd. He tries to neutralize the contradiction by quoting Ibn Rushd's statement that the apparent meaning (*ẓāhir*) of the Qur'ān was intended for the common people. From this, Qāsim concludes that Ibn Rushd believed only the intellectual elite was able to grasp the inner meaning of the respective Qur'ānic verses, i.e., to conceive of creation out of nothing, while the ordinary man's faculty of apprehension could not reach this level.[74]

Qāsim seeks further arguments to support his unusual view in Ibn Rushd's refutation of the theory of emanation (*naẓariyyat al-faiḍ*) as expressed in *T-T*.[75] In rejecting this Neoplatonic theory, considered by Qāsim himself to provide crucial support for the theory of the world's eternity, Ibn Rushd seeks to prevent the implicit affirmation of a heretical tenet.[76]

In sum, Qāsim tries to refute most of the interpretations to which Ibn Rushd had been subject in both the West and the East. He thereby reveals himself as much more conservative than 'Abduh, who did not regard the theories of the eternity of the world and of emanation as disbelief, even though he did not adhere to them personally. In fact,

being.

Qāsim's fundamental premise is that Ibn Rushd the *commentator* must be separated from Ibn Rushd the *philosopher.* To overcome the difficulty of this distinction, he elaborates the following rule: whenever Ibn Rushd deviates from the first teacher or develops one of his ideas, he is expressing his own opinion; otherwise, he is merely glossing him as faithfully as possible.[66] Yet, by itself, this rule does not necessarily lead to the strange interpretations by which Qāsim tries to rehabilitate Ibn Rushd and free him from the accusations of infidelity advanced by Muslims, "Latin Averroists," and some orientalists. In the present instance, the term coined by Ibn Rushd in the treatises addressed to the *'ulamā'* for the "coming into being or the existence of the world as a whole" in no way implies a rejection of the theory of the world's eternity.

The "terminological compromise," as I shall call it, by which Ibn Rushd aims to reduce the differences between the *falāsifa* and the *mutakallimūn* to a minimum consists in linking the eternal attributes of the world as a whole—namely, that it "is not made from anything and not preceded by time"—with the attribute of being created in time—that is, that it "is brought into existence by something, I mean, by an agent."[67] Thus Ibn Rushd describes the world as a whole as "perpetually coming into existence."[68] Ibn Rushd regards this idea as being in accordance with the apparent meaning (*ẓāhir*) of the Qur'ān and charges that the *mutakallimūn* deviate from it. To prove that the Qur'ān nowhere suggests a *creatio ex nihilo* Ibn Rushd urges the following:

> "He it is Who created the heavens and the earth in six days, and His throne was on the water" [11, 7], taken in their apparent meaning imply that there was a being before this present being, namely, the throne and the water, and a time before this time, i. e., the one which is joined to the form of this being, namely the number of the movement of the celestial sphere... . And the words of the Exalted, "Then He directed Himself towards the sky, and it was smoke" [41, 11], in their apparent meaning imply that the heavens were created from something.[69]

Rather, as this passage clearly indicates, Ibn Rushd points to way the Qur'ān characterizes the world as having come into being from

Christianity. He uses Ibn Rushd as his instrument in order to demonstrate the superiority of the Muslim over the Christian religion as a result of its rational character.[60] Thus, his portrait of Ibn Rushd's attitude toward these two religions differs greatly from Anṭūn's. That portrait is not as wrong as one might expect from Anṭūn's choice of quotes. Anṭūn overlooked Ibn Rushd's statement in *T-T* about the Islamic Law being superior because of its better formulation of the rules of worship and hence more effective stimulation to virtuous action.[61] Nor does he say anything at all about those passages in *al-Kashf*, where Ibn Rushd declares in much stronger terms that Islam is by far the best religion.[62] For his part, Qāsim neglects *T-T* and quotes the following passage from *al-Kashf*:

> If we were to go on to explain the superiority of one *sharī'a* over another, and the excellence of the *sharī'a* ordained for Jews and Christians, and the virtue of the doctrine established for us in respect to the apprehension of Allah and the Future Life and what lies between these two, it would require many volumes while even then we would have to confess the difficulty we had in performing the task.[63]

However apologetic this passage might seem, the superiority Ibn Rushd identifies in the larger context is almost the same as that mentioned in *T-T*. But there is one addition, namely, that Islam is the seal of the *sharā'i'* and is not revealed exclusively to one people but to all human beings.[64] Hence the qualitative difference between the "rational" Islamic and the "irrational" Jewish and Christian revelations that Qāsim implicitly attributes to Ibn Rushd cannot be found in the statements of the medieval philosopher.

Among the "Arab Averroists," as well as among all the Muslim theologians who take an interest in Ibn Rushd, Qāsim is by far the most extreme in trying to demonstrate Ibn Rushd's orthodoxy.[65] According to him, Ibn Rushd rejected the theory of the world's eternity and taught its creation; believed not in a collective, but in an individual immortality of the soul; and subordinated philosophical to religious truth. To justify his interpretations, Qāsim is forced to distort some of Ibn Rushd's major tenets, even when adducing arguments from *al-Kashf*. How Qāsim proceeds can best be illustrated by his interpretation of Ibn Rushd's theory about the world's coming into

with the assistance of Aḥmad 'Abd al-Majīd Harīdī.[53]

As already suggested, Qāsim bases his interpretation mainly on *al-Kashf*. This does not mean that he neglects Ibn Rushd's other writings. Indeed, in contrast with the majority of the "Arab Averroists," he consults many primary sources. Besides the theological-philosophical treatises, *Faṣl*, *Ḍamīma*, and *T-T*, Qāsim uses, according to his own statements, the *Tafsīr Mā Ba'da al-Ṭabī'a*, the *Talkhīṣ [Jawāmi'] Kitāb al-Nafs*, the *Jawāmi' Kitāb al-Ḥiss wa-'l-Maḥsūs*, the *De Beatitudine anima*, parts of the "Epistle on the Possibility of Conjunction," and the *Talkhīṣ Kitāb al-Maqūlāt*. Nonetheless, whenever possible Qāsim reads these works in the light of *al-Kashf*. He tries thereby to place Ibn Rushd in the tradition of the Mu'tazilites, al-Kindī, and al-Ghazālī, while characterizing him as the peak of the "Arabic-Islamic genius" represented by these "Islamic rationalists." At the same time, Qāsim distinguishes Ibn Rushd from al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājja, and Ibn Ṭufail, whom he classifies as Neoplatonists and Gnostics, as philosophers alien to the "genuine spirit of Islam."[54]

Even in 1972, Qāsim was persuaded that the struggle between the "heirs of authentic Islamic thinking" and those of "Greek thinking"—probably meaning thereby the Arab followers of contemporary Western thinking—was still going on.[55] He declares that the aim of harmonizing faith and reason is the main feature common to the "Islamic rationalists," including, of course, Ibn Rushd. This harmony is reached by remaining open to rational conclusions while keeping oneself "independent" from foreign ideas or, rather, while subjecting them to Muslim dogma.[56] Yet even if Qāsim attributes this characteristic to the Mu'tazilites, al-Kindī, al-Ghazālī, and Ibn Rushd, he clearly prefers the solutions of the Mu'tazilites to those of the Ash'arites and sees Ibn Rushd as having been "able to correct the opinions of the Mu'tazilites and succeed in proving all the Islamic dogmas of belief in a sound [*salīm*] way."[57] Thus Qāsim brings the *mutakallimūn*, al-Kindī, and Ibn Rushd together with respect to content as well as method. As distinct from Ibn Rushd's sharp criticism of the analogy between the suprasensible and the sensible (*qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*) of the *mutakallimūn*,[58] Qāsim holds that they all refused this kind of analogy and were therefore able to avoid any anthropomorphism.[59]

Anthropomorphism stands for irrationalism, and, as is often the case among the apologists of Islam, Qāsim attributes it especially to

if one takes into consideration his difficult and exposed position, which made it impossible for him to profess heterodox ideas frankly, his interest in Ibn Rushd is patently different from Anṭūn's. For 'Abduh, Ibn Rushd is a historical celebrity, useful only insofar as he demonstrates the tolerance of Islam—Ibn Rushd's "anathema" and unfortunate fate in the Islamic world being passed over almost in silence.[48] Still his view of Ibn Rushd shows a new approach to Islamic philosophy: it is no longer regarded as damnable, and some of its teachings—for instance, the theory of causality—are reconciled with teachings of the *kalām*.[49]

III. MAḤMUD QASIM

Because it was so unusual among both modernizing Christians and Muslims in the time of 'Abduh and Anṭūn to justify the call for rationalist thinking by resuscitating a hitherto more or less forgotten and disdained medieval Islamic "rationalist philosopher," Anṭūn must be seen as an exception. Since the forties, however, this tendency to legitimize the recourse to reason has gained some popularity in Egyptian Muslim theological circles.

Maḥmūd Qāsim (1913-1973) is the most outspoken "Averroist" of this group. He began his studies in philosophy in Egypt under one of the pioneers in the recovery of Islamic philosophy, Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq (died in 1947), among others, and completed them in Paris. From the beginning of his scholarly writing, Qāsim took an interest in Ibn Rushd. Thus, his "Thèse de Lettres" (Sorbonne, 1945) is a comparative study of Ibn Rushd's and Thomas Aquinas' theories of knowledge,[50] while his "Thèse de Lettres complémentaire" (Sorbonne, 1945) is a translation of *al-Kashf* into French.[51] This latter treatise is the one Qāsim considers the most important of Ibn Rushd's works, so much so that he later edited it with a preliminary critical apparatus and lengthy introduction in which he summarized the arguments of the Ash'arites, Mu'tazilites, and Māturīdites for the primary dogmas and compared them to those of Ibn Rushd. As might be expected, Qāsim favors the arguments of Ibn Rushd in most cases. In addition, Qāsim deals with Ibn Rushd in several other publications, of which the monograph *al-Failusūf al-Muftarā 'alaihi—Ibn Rushd* (*The Besmirched Philosopher—Ibn Rushd*) might well be the best known.[52] He also began to edit the first four of Ibn Rushd's Middle Commentaries on Aristotle's *Organon*, but died before finishing the project. It was then taken on and expanded by Charles Butterworth

> from the laws of nature (*al-nawāmīs al-ṭabī'iyya*) these laws turn into chaos, and the one who believes in them becomes like the one who does not believe in them. The belief in the existence of causes or in their non-existence thus becomes identical.[39]

Anṭūn regards the dispute between the *mutakallimūn* and the *falāsifa* over causality as fundamental and sees no possibility of harmonizing their views.[40] Like all other "Arab Averroists" and perhaps even Ibn Rushd himself, Anṭūn seems unaware of the fact that belief in the absolute omnipotence of God does not influence the "practical validity of causality."[41] But the main reason for rejecting the reconciliation of the two positions is probably his wish to free philosophy and science from the belief in miracles and at the same time to protect religion from the philosophical claim that God is bound, i. e., that He has to follow forever the laws he established, as Anṭūn once puts it.[42]

'Abduh sets forth his completely different view of Ibn Rushd only in the first of the seven essays devoted to attacking the presumed anti-Islamic stand taken by Anṭūn in his article on the medieval philosopher.[43] One of the main points 'Abduh tries to refute has already been mentioned, namely the claim that the *mutakallimūn* denied causality. Without explicitly confirming Ibn Rushd's tenets, 'Abduh focuses on refuting Anṭūn's materialistic interpretation in order to show the compatibility of reason and faith. He then attempts to demonstrate that Ibn Rushd did not teach collective immortality.

'Abduh adduces three arguments to free Ibn Rushd from the "stigma" of materialism. First, since he was a Peripatetic, he must have been a metaphysician.[44] Second, his "Neoplatonic" theory of emanation ('Abduh seems to hint at the *Short Commentary on the Metaphysics*[45]) shows that he understands God to be the ontological basis of the world. Third, his theory of conjunction demonstrates that the rational soul of man is free from matter and that the intelligibles are actualized in it only with the help of the active intellect.[46] To prove the falseness of Anṭūn's opinion that Ibn Rushd negated individual immortality, 'Abduh advances the idea of the individual immortality of the soul, a position held by Ibn Sīnā.[47] In this vein, probably due to his inability to procure the necessary primary sources, 'Abduh's general presentation of Ibn Rushd is marked by a failure to distinguish him from the other *falāsifa*.

'Abduh's refutation is moderate and unbiased in style, and even

allegorical interpretation (*ta'wīl*) of the *sharī'a* and contrasts them with those of al-Ghazālī, whom he praises as the Arab who excelled all his compatriots in the sound understanding of religion.[32] Thus, although characterized as the greatest philosopher of the Arabs, Ibn Rushd is also sometimes described as a great danger for religion.[33] When arguing this way, Anṭūn adopts Renan's interpretation and classifies the tenet of the world's eternity and that of the conjunction of the material with the active intellect as an expression of materialism (*'ibāra 'an madhhab māddī*).[34] Here it was necessary for Anṭūn to follow Renan. Otherwise, he would have had to consult the difficult Latin, Hebrew, or Arabic manuscripts, since the most important works where Ibn Rushd sets forth his physical and psychological teachings were either lost in their original Arabic version or not yet published—as with the Large Commentary on Aristotle's *Metaphysics*.

The same holds for Averroës' political teaching, in which Anṭūn takes an obvious interest: the Arabic version of the commentary on Plato's *Republic* has not been handed down to us,[35] and the commentaries on Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics* were not yet edited or only partially edited.[36] Thus, when pointing to Ibn Rushd's appeal for the emancipation of women, which Anṭūn likens to the position of the first Egyptian who argued for women's rights, Qāsim Amīn (1865-1908), Anṭūn simply translates Renan's corresponding short paraphrase of the *Commentary on Plato's Republic*.[37]

Besides pursuing secularism, religious tolerance, and women's rights, Anṭūn also uses his revival of Ibn Rushd to strengthen the belief in science and in the ability of man to understand nature and thus utilize it for his own sake. For this purpose, as in the case of *ta'wīl* and the equality of religions, where he is quoting from *Faṣl* and *T-T*, Anṭūn does not depend upon Renan, who paid little attention to these subjects, but on Ibn Rushd himself. With Ibn Rushd, and like all other "Arab Averroists," Anṭūn considers the principle of causality as the basis of science. Anyone who denies or seems to deny it is qualified as an enemy of scientific knowledge. Anṭūn cites long passages from al-Ghazālī's refutation of the philosophers' views and from Ibn Rushd's arguments against it,[38] upon which he comments as follows:

If the word necessity (*al-talāzum wa-'l-ḍarūra*) is taken

important in the contemporary historical context. This holds even for Faraḥ Anṭūn, whose pleading for Averroës is incorrectly seen as a mere copy of Ernest Renan's *Averroès et l'Averroïsme*, and with whom I shall start my account of the "Arab Averroists." This will be followed by a brief look at 'Abduh's refutation of Anṭūn. And then I will consider three other divergent approaches to, and ideological uses of, Ibn Rushd: the theologic-scholastical interpretation of Maḥmūd Qāsim, the Nasserist view of Muḥammad 'Ammāra and the epistemological-secularist reading of Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. In all of this, I will restrict myself to an examination of the most significant textual interpretations and leave the historical background aside.

II. ANṬŪN AND 'ABDUH

Many Arab and Western authors mention Anṭūn's articles[24] and monograph on Ibn Rushd[25] but do not analyse Ibn Rushd's role in them or concentrate on exposing their general purpose, viz. secularism.[26] They tend thereby to mislead the reader, because they suggest that Anṭūn presents Ibn Rushd as a secularist, which is only partially true. Anṭūn considers Ibn Rushd as by far the most significant "Arab philosopher." He declares his works to be "absolutely the most important Arabic books" and takes their different reception in the Orient and the Occident as a kind of didactic history play: the voice of Ibn Rushd should be heard by Arabs in this time of relative openness to science, since his fate indicates clearly what led to the decline of Islamic and the ascent of European culture.[27] Here Anṭūn is pointing to the separation of state and religion, which he sees as the only guarantee for the freedom of thought.[28]

In this sense, he also makes use of Averroës against all those who consider the reform of religion as the remedy for the "sick Orient." In a polemical article about al-Afghānī, he presents Ibn Rushd as a secularist in the field of thought who thoroughly distinguishes science from religion and thereby protects each from the other.[29] Elsewhere, in addition to blaming 'Abduh for portraying Islam as a religion of reason and thus juxtaposing it to Judaism and Christianity as irrational religions,[30]Anṭūn confronts this position with Ibn Rushd's relatively greater religious tolerance and his definition of religious law (*sharā'i'*) as the teaching of virtue.[31]

Sometimes, however, Anṭūn harshly accuses Ibn Rushd of disregarding the bounds of reason and reducing religion to being the handmaiden of philosophy. He then rejects Ibn Rushd's rules for

general interest Muslim theologians take in him.

Before entering into a detailed account of some of the "Arab Averroists," I want to call attention to a phenomenon just mentioned in passing, namely, the growing academic and non-academic concern with Ibn Rushd in the Arab world evident since the end of the last century and to which the "revival of Ibn Rushd" or "Arab Averroism" is connected, without necessarily being caused by it. In 1885-1886, two works of Ibn Rushd were published for the first time in an Arab country, namely, *Tahāfut al-Tahāfut*[13] and perhaps also the *Short Commentary on Aristotle's Metaphysics.*[14] By 1988, more than a hundred editions of different works of his had appeared.[15] And there is an even greater number of monographs, essays, articles, chapters in histories of philosophy, and contributions to encyclopedias focused on Ibn Rushd. Their authors are often teachers of Western and Islamic philosophy at state or Islamic universities. Until the sixties such scholars were mainly Egyptian; since then, Lebanese, Syrian, and Maghrebi scholars have joined the field.[16] In these countries, Ibn Rushd is also part of the subject matter as assigned to advanced level students. Yet it is important to note that the works presented to high school pupils, to al-Azhar students, and in many cases also to state university students are primarily the theological-philosophical treatises, namely, *Faṣl, T-T, al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fī 'Aqā'id al-Milla* (abbr. *al-Kashf*)[17] and *Ḍamīma.*[18]

Arab readers today are therefore familiar with another corpus and thus to a certain degree with another Ibn Rushd than were his European readers during the Middle Ages.[19] Insofar as the majority of Arab readers who turn to Ibn Rushd today are intent on "restoring" his reputation as a good Muslim, the commentaries on Greek philosophy are of lesser interest. Because "Averroists" as well as "non-Averroists" look for ideas that can be linked to contemporary life, the most attractive aspects of his thinking are his positions taken against or in favour of the main Islamic traditions. Nonetheless, commentaries on two of Aristotle's works—the *Metaphysics*[20] and *De Anima*[21]—are also read, though far less than the treatises mentioned above. Moreover, many of Ibn Rushd's writings have not come down to us in their original Arabic version.[22] And of those that have come down, most have either been edited only recently or not yet been edited at all.[23] Thus, lack of interest in the Commentator cannot be attributed merely to an absence of curiosity about him.

As noted, the theological-philosophical tracts are more

These thinkers understand Ibn Rushd and themselves as continuing the tradition which postulates the absolute harmony of revelation and reason, guaranteed by the allegorical interpretation of the Qur'ān. Consequently, they reject the separation of state and religion. Insofar as they are "Averroists," they look to the harmonizing aspects of Ibn Rushd's theses and shy away from an explicit discussion of the development of science and philosophy; rather, they prefer to take his theological and philosophical teachings as starting-points for their own ideas. Notwithstanding this agreement in focusing on Ibn Rushd, the results of their reading of his work lead to quite distinct results, as shall be shown later.

Clearly, these two groups are not homogeneous, but as "ideal types" they portray the basic premises underlying contemporary interpretations of Ibn Rushd in the Arab world. And on the rare occasions when these two groups of "Averroists" refer directly to one another or enter into a direct exchange, these premises become significant.

One of these exchanges is the 1902 dispute between Faraḥ Anṭūn and Muḥammad 'Abduh (1849-1905), the Egyptian Muslim reformer, which centers on the relationship between religion and science. Anṭūn's naturalistic, even materialistic, interpretation of Ibn Rushd is implicitly or explicitly a starting-point for the "Arab Averroists" oriented toward "Latin Averroism" and other "sympathizers." The Coptic socialist Salāma Mūsā (1887-1958)[10] and the Muslim liberal Luṭfī Jum'a (1886-1953),[11] for example, are only indirectly concerned with Ibn Rushd. 'Abduh, who sees himself in the tradition of "Islamic rationalism," cannot be called an "Averroist." Indeed, he stood up for him only under pressure and never proclaimed Ibn Rushd to be one of his models.[12] Nonetheless, his rehabilitation of Ibn Rushd as a good Muslim and his attack on the distortions of the genuine Ibn Rushd by "Latin Averroists" has become a pattern for contemporary "Islamic rationalists" who seek to free Ibn Rushd from the stigma of heresy.

On the one hand, such authors strive to present him as the initiator of Europe's progress and thus to portray Islam as the teacher of the West. On the other hand, they praise him as an "Islamic rationalist," i. e., as one who balances faith and reason and furthers enlightenment without adopting atheism or leading to its path. These two obviously contradictory assertions reveal the Islamic and apologetic side of the revival of Ibn Rushd and also the reason for the

contemporary Arab thinkers—whom I somewhat provocatively call "Averroists"—connect their own Weltanschauung and political positions primarily, and with repeated emphasis, to Ibn Rushd. Thus they try to elaborate a new Averroistic tradition, but they handle the problem of anachronism in various ways. That is, the scope of ideas covered in their interpretations of Ibn Rushd embraces the Thomistic as well as the materialistic and atheistic Weltanschauung, religious integrism as well as secularism.[4] Nonetheless, given the way the "Arab Averroists" present themselves, two major streams or factions may be discerned: "Latin Averroism" and "Islamic rationalism."

"Latin Averroism" was used by Ernest Renan to denote a quite heterogeneous "movement of freethinkers" who referred to themselves as Averroists or whose intellectual roots could be traced back to Averroës.[5] It is a point of reference for the Syrian socialist journalist and writer Faraḥ Anṭūn (1874-1922), who lived in Egypt from 1897 onwards, and for a few historians of philosophy. Most notable are the Egyptian liberal thinker Muḥammad 'Āṭif al- 'Irāqī (born in 1935),[6] the Moroccan socialist Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (born in 1936), and the Syrian Marxist Ṭayyib Tīzīnī (born in 1938).[7]

In aligning themselves with the "Latin Averroists," these intellectuals do not seek to raise the same questions and problems as the "freethinkers" of the Middle Ages and the Renaissance. It is more that they revere them as precursors of the Enlightenment and hope to develop their own history in that way. In fact, they strive to secularize thought and separate state and religion. Thus, they concentrate on Ibn Rushd's criticism, mental attitude, and mode of thought; on the logical consequences of his plea for the autonomy of reason; and on some of his philosophical ideas. They seldom reconstruct Ibn Rushd's precise theories, for they see them as outdated and as best understood in terms of the present standard of knowledge.

"Islamic rationalism," particularly in the sense of Mu'tazilite thinking, is the starting-point for several Egyptian Muslims. Of primary importance here is the historian of philosophy, Maḥmūd Qāsim (1913-1973), former dean of the teacher-training institute Dār al-'Ulūm, a branch of Cairo University. Then there is the well-known journalist and essayist Muḥammad 'Ammāra[8] who was born in 1931; formerly a Marxist, he is now a "moderate Islamist." Finally, there is the professor of philosophy and current Chair of the Department of Philosophy in the Faculty of Arts at Cairo University, Ḥasan Ḥanafī, who was born in 1935;[9] once a Moslem Brother fascinated with Nasserism, he now calls himself an "Islamic leftist."

A Call for Rationalism:

"Arab Averroists" in the Twentieth Century

Anke von Kügelgen

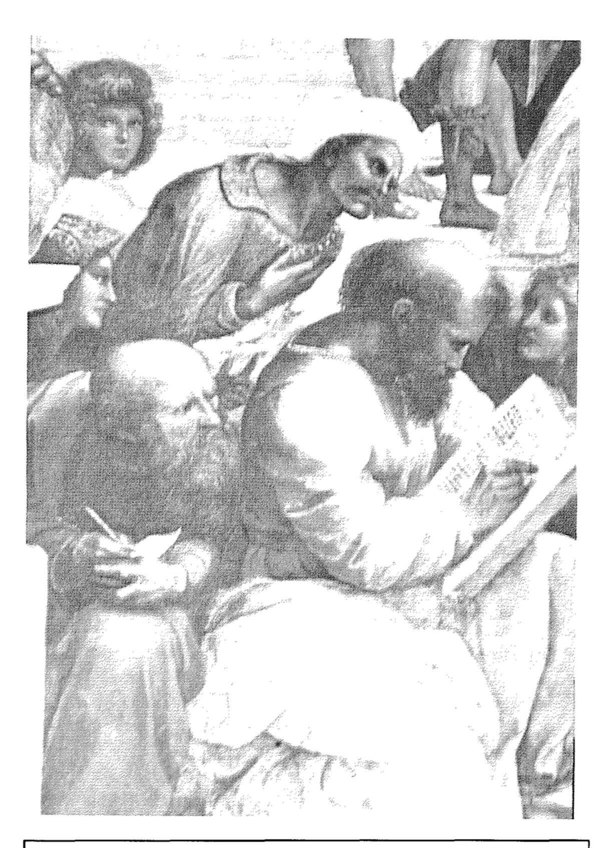
I. INTRODUCTION

Since the middle of the nineteenth century, Arab intellectuals and scholars of different training and orientation have been asking how the Arab culture that once enlightened Europe with its science and philosophy could have declined. For some, this decline and technological backwardness must be traced to the failure of Ibn Rushd's rationalist thinking, i. e., to the triumph of Muslim orthodoxy and mysticism. The battle between these opposing forces is cast in terms relevant to the modern Arab world: adherents of the West are identified with Ibn Rushd and those of the mystical way of life with fatalism and irrationalism.[1]

Another even more important aspect of the Ibn Rushd revival is the conflict between the proponents of "authenticity" (*aṣāla*) and those of "modernity" (*mu'āṣara*). Phrased as a question, the issue is this: how can Muslim Arabs who wish their nations to be modernized preserve their identity and keep from being alienated?

Ibn Rushd's masterful handling of both a foreign tradition and his own culture, especially in his theological and philosophical treatises *Faṣl al-Maqāl* (abbr., *Faṣl*)[2] and *Tahāfut al-Tahāfut* (abbr., *T-T*),[3] is thus taken as a model. Though the authors considered here are more or less independent of one another, they agree upon the need to resuscitate the rationalism of Ibn Rushd while combating the theosophy and irrationalism of Ibn Sīnā and his Iranian school.

The paradigms of science and philosophy have changed, however, and linked with these changes is the secularization of the Western world. One may wonder, therefore, how it is possible to link modernity with ideas rooted in natural determinism, theocentrism, and teleology; with a logic that is linear, categorical, and deductive; and with a science that deems thing and word to be identical. The



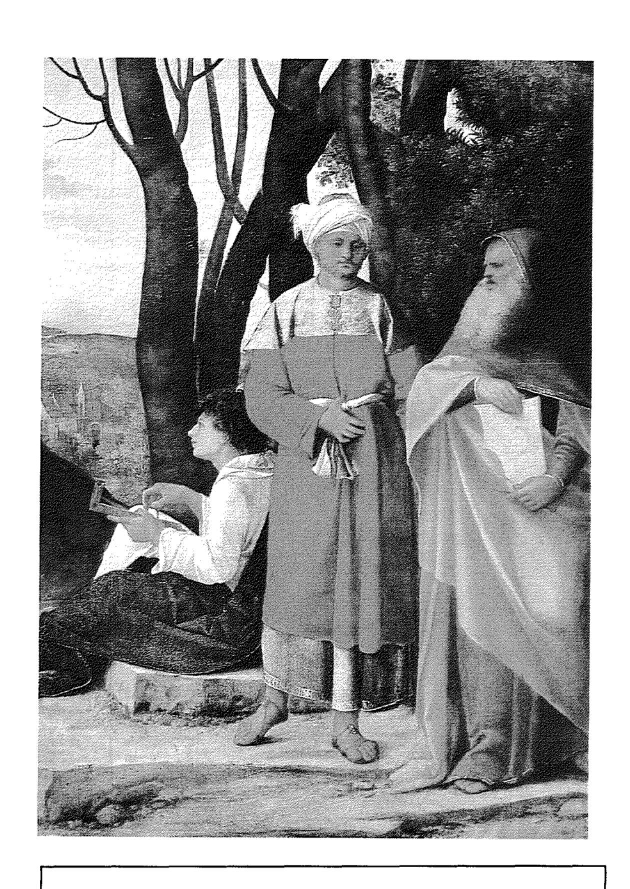
Detail : Averroës

from Raffaello,"La Scula di Atene" (The School of Athens).

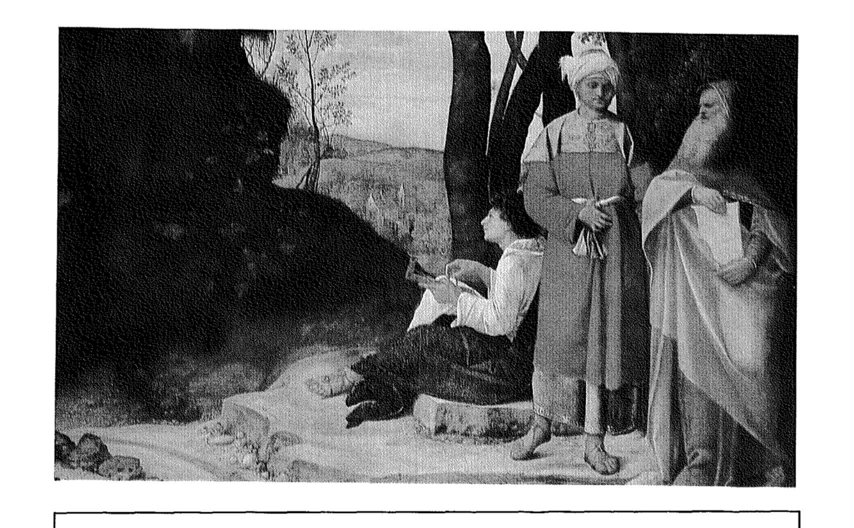


Detail : Averroës

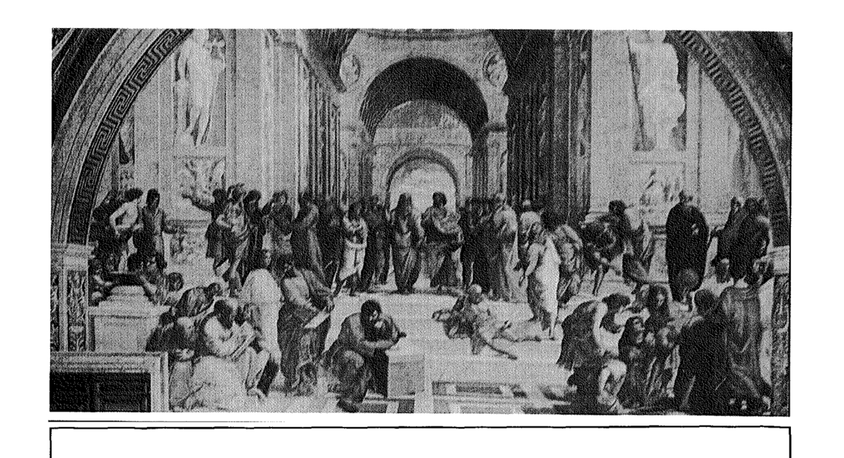
from *Giorgione*, "I Tri Filosofi" (The Three Philosophers).



Giorgione, "I Tri Filosofi" (The Three Philosophers).



Giorgione, "I Tri Filosofi" (The Three Philosophers), 1525, cm 121x141, Kunshistorisches Museum, Vienna; rpt. in Carlo Volpe, ed., *Giorgione* (Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1964) x-xi.



Raffaello,"La Scula di Atene" (The School of Athens), 1509-1511, Fresco, Stanza della Segnatura, Vatican Palace, Rome ; rpt. in Helen Gardner, *Art Through the Ages*, 9th ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1991) 647.

Illustrated Appendix

Spinoza (Berkeley: University of California Press, 1979); and his article "Pierre Bayle," *Encyclopedia of Philosophy* (NY, 1967) 1, 257-262; and his introduction to his translation of Pierre Bayle's *Historical and Critical Dictionary: Selections* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965). I have used the (Amsterdam: Bohm, 1720) edition of the *Dictionary* and consulted the 1734 English translation.

16 Bayle, *Dictionnaire*, 1: 382.

17 Bayle, 1: 384, Rem. E

18 Bayle, 1: 385.

19 H. A. Wolfson has proved Spinoza to be a reader of Averroës. See his *The Philosophy of Spinoza*, 1:30 and 2:151-152.

20 Bayle, *Dictionnaire*, 1, 389.

Edizioni dell'Ateneo, 1972); see also, C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors So-Z," in *Renaissance Quarterly*, 35 (1982): 233-242.

6 The history of Averroës' work on the *Poetics* is described in B. Weinberg's *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance,* 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1961).

7 C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors A-B," *Studies in the Renaissance,* 21 (1974): 236-8; and "Authors So-Z," *Renaissance Quarterly*, 35 (1982): 308-311.

8 M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philsopher of the Renaissance* (Padua: Antenore, 1986); P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford: University of Stanford Press, 1964) 72-90; C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors Pi-Sm," *Renaissance Quaterly*, 33 (1980): 645-665.

9 C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors C," *Renaissance Quarterly*, 28 (1975): 728-739.

10 A. Poppi, *Introduzione all'aristotismo padovano* (Padua: Antenore, 1970); C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors G-K," *Renaissance Quarterly*, 30 (1977): 726-730; "Authors Pi-Sm", *Renaissance Quarterly*, 33 (1980): 626-639.

11 C. Vasoli, "Bartholomeus Keckermann e la storia della logica," *La storia della filosofia come sapere critico: studi offerti a Mario Dal Pra* (Milan: Franco Angeli, 1984) 240-259; and R. A. Muller, "'Vera philosophia cum sacra theologia nusquam pugnat': Keckerman on philosophy, theology and the problem of the double truth," *Sixteenth Century Journal*, 15: 341-365.

12 G. Spini, *Ricerca dei libertini* (Firenze: Nuova Italia, 1983), 152-159.

13 H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934) 1, 13-14.

14 Shelly Ekhtiar, "*Hayy ibn Yaqzan*: The Eighteenth-Century Reception of an Oriental Self-Taught Philosopher," *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, 302: 217-245.

15 For Bayle's life, see Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, 2 vols. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963-1964); for his intellectual context from a Voltairesque perspective, refer to Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715.* Of special relevence are Richard Popkin's analysis, *The History of Skepticism from Erasmus to*

condescend to consider a curious pre-modern precursor. The pious reader would see no reason to read yet one more opponent of religion, and the eighteenth-century rationalist was given little motive to study a commentator on Aristotle. And no one presented Averroës as a writer who contained the mysterious truths of Oriental wisdom. Thus it is not surprising that it is only with the new questions and *zeitgeist* of the nineteenth century that we find something more than a sporadic vindication of Averroës and his thought. Bayle left his eighteenth-century readers dubious of the value of philosophic speculation and uncertain about how revelation could provide a basis for rationality. Averroës was one of the accidental victims of Europe's first attempts to view Christianity as just one religion, equal but not superior to the faiths of other peoples, and Bayle was among the unwitting causes of Averroës' disappearance as a major philosophic influence. Averroës became the victim of the complexity of his own intellectual position: Bayle's article is a sign of and a contribution to Europe's uncritical and careless dismissal of its complex past.

NOTES

1 Aristotle, *Opera omnia* (Venice: Giunta, 1562-74; reprint, 1962).

2 On Pico, see D. P. Walker, *The Ancient Theology* (London: Duckworth, 1972) and *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanismo*, 2 vols. (Florence: Olschki, 1965); and on his nephew, see C. B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967).

3 On Nifo, consult C. H. Lohr,"Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors L-M," *Renaissance Quarterly*, 31 (1978): 532-539; and, E. P. Mahoney, "Pier Nicola Castellani and Agostino Nifo on Averroës' doctrine of the agent intellect," *Revista critica di storia della filosofia*, 25: 387-409.

4 The most complete study on Zimara is by A. Antonaci, *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara*, 2 vols. (Lecce: Editrice Salentina, 1971-78); see also C.H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle commentaries, Authors So-Z," *Renaissance Quarterly*, 35 (1982): 245-54.

5 For his intellectual context, see A. Crescini, *Il problema methodologico alle origine della scienza moderna* (Roma:

typically Bayle had his doubts. Averroës was the kind of thinker who had had his day, and Bayle's regret seemed to be that he wished he could dismiss him with clearer evidence.

At the same time, Bayle knew that Averroës' thought had not yet received fair treatment. He was particularly annoyed with the coverage Averroës had received in Barthélmy d'Herbelot's (1625-1695) encyclopaedia on the Near East, the *Bibliotheque orientale*, published in 1697. Herbelot knew Arabic, read texts in the original, and his dictionary had been anxiously awaited. It appeared two years after his death. The article on Averroës was scandalously bad. It was short, said nothing of substance about his thought, and even to an amateur in the field such as Bayle could prove it was full of errors. It did not tell Bayle anything he wanted to know, nor did it show any familiarity with Averroës as a thinker. From Bayle's point of view, it was work like this that gave reference books a bad name; at the end of the Averroës article you knew less than when you had started. Wrote Bayle: "It doesn't even come close to explaining what we didn't know, but only mixes up what we had learned before."[20] Part of the reason, I suspect, for Bayle writing his article on Averroës at all was to minimize the damage to learning that would be done by Herbelot's inadequate piece of scholarship. Bad reference books, as Bayle knew, could spoil the reputation of the whole genre; his aim had been to elevate such work to a level where it would be an important contribution to knowledge. The summary message of Bayle's article was that, yes, Averroës was a genius, but strong minds without the discipline of philosophic skepticism and Christian religious faith fall into excess. His response to Herbelot was to restate his belief in the relevance of erudition and the honest candor of the scholar. Faced with such bad examples, one could only place hope in the wary and critical intelligence of the general reader.

The legacy for Bayle's eighteenth-century readers was to confirm their prejudice that Europe had taken on a new direction called the modern. That Bayle believed reason by itself was a dangerous prejudice was lost on his general reader who read Bayle for his scepticism. Such a reader would scarcely be drawn to an Averroës who was conceived as a rational dogmatist. The emergent notion of national style in philosophical thought, as well as the search for predecessors, turned investigation away from commentators like Averroës. Freethinkers of the time were materialists and regarded the idea of the Aristotelian atheist with a bemused smile that did not

Information about Ibn Tufayl's Hayy was smuggled into the 1734 English translation of Bayle's *Dictionary* by George Sale (1697-1736). He added articles on the philosophers Ibn Bajja (Avempace) and Ibn Sina (Avicenna), but the article on Averroës was left unrevised. Sale and Bayle furthered and exemplified, perhaps unwittingly, the notion that different nations had distinct styles of doing philosophy. Some Arabic thinkers, as a result of this, found themselves classified as masters of 'oriental wisdom'. Averroës, however, was generally regarded as merely a disciple of Aristotle, and therefore the recovery of his thought was deemed of marginal interest. The search for a distinct, national style of philosophy became a self-fulfilling prophecy; the peculiar discourse developed by the English Deists is a case in point. Intent as they were on developing their own philosophic discourse, it is not surprising that Ibn Tufayl and Averroës had no place in this attempt to explain to Englishmen the ways reason and revelation complemented each other. This development helps explain why the first reappraisal of Averroës was undertaken by the Spanish philosopher and theologian Francisco Alvarado in his 1825 *Cartas filosoficos*. Averroës had returned to his birthplace.

Bayle accepts the stories that say Averroës was a scoffer at religion; he relates but does not confirm the story that Averroës was first a Christian, then converted to Judaism and then Islam—from which he learned to despise all religions. Bayle granted the effectiveness of Averroës' answer to Ghazali's attack on philosophy, but his other views were objectionable enough to make him the proverbial snake in the grass.[18] A more balanced understanding of Averroës' attempt to show that religion and reason could be harmonized would not have altered Bayle's assessment very much. Bayle approved of Pomponazzi's position about reason's inability to decide the question of the immortality of the soul; faith gave the only answer. Averroës' combination of rationalism with Revelation came perilously close to the position of Spinoza.[19] Spinoza's extreme rationalism and fideism got under Bayle's skin; it vexed him and seems to have come the closest to transforming his mental equilibrium to anxiety. Given Bayle's Christian notion of faith and his belief in its superiority, it may be doubted he could have taken Averroës interest in harmonizing faith and reason as serious. Bayle believed Islam to be based on imposture, and to his mind it made sense that Averroës would understand the fraud and reject all religion as a hoax. But

Biblical criticism and the essential arguments of skeptical philosophy. His thought formulated, in large measure, the core of the philosophical problems considered by David Hume, and his critical spirit framed the cultural world inhabited by Voltaire's philosophical histories and philosophical novels. As a Cartesian, Bayle believed he had an adequate critical method to analyze the thought of previous ages. But he had no confidence in the certainties claimed by the Cartesians. His aim seemed to be to undermine any theory; the only reliable conclusion seemed to be that human beings have a propensity for error. Readers of Bayle still disagree whether his aim was to undermine religious faith, or to persuade them to embrace it.

His article "Averroës" is an example of his approach to a subject on the periphery of his cultural horizon; he could not read Arabic. Averroës is the only Arabic philosopher included in the *Dictionary*; the entry is one Bayle added for the second edition of 1701. From the *Dictionary* it is not clear what Averroës he actually had read; there are no direct citations from any of his works. This, however, is scarcely conclusive; the same is true of the article on Aristotle. The purpose of many articles was to point out the errors and fantasy of previous scholars. Bayle, on the one hand, seemed fairly confident that he had the measure of Averroës' thought; he calls him "the most subtle of the Arab philosophers."[16] He marvels at the depth of Averroës' penetration of Aristotlelian thought despite his ignorance of Greek. Even the mistakes of such a mind reveal the powers of genius: the intelligence of Aristotle and Averroës "compelled them to abandon the beaten path, and to disdain other directions where they did not find what they sought."[17] He could sympathize with the view of Keckermann that a scholarly edition of Averroës' works was needed. But without the results of such an undertaking, Bayle still accepted that the Averroists adequately represented Averroës' thought. According to this view, Averroës had denied the special creation of the world, a divine providence, and the immortality of the individual human soul. Bayle did not expect that a more complete picture of Averroës' work would tell very much. Bayle's general outlook was to be equally critical of those who used philosophy to undermine religion as well as those who used it in the service of religion. This probably accounts for Bayle's indifference to a text like *Hayy ibn Yaqzan*, which is not mentioned in the *Dictionary*. The only use of philosophy he wholeheartedly approved of was to show the weaknesses of reason and the vanity of mankind.

humane letters, including popular works such as novels. The purpose of the journal was first to give readers an up-to-date summary of new ideas and inform them of the range of interesting contributions to learning being produced. The journal also reflected Bayle's own peculiar interests.

In general, each review summarized the content of the work; it also attempted to mention all previous contributions to this topic, and on occasion Bayle attempted to show how the book under review was connected to the previous work of the author. After four years of preparing twenty such reviews every month, as well as writing his own books, Bayle passed on this labor to others. One of the problems that he had encountered in preparing the journal issues was finding reliable biographical information on the scholars and thinkers of the past. It was in part to remedy this defect that he set out to compile what proved to be his greatest accomplishment, the *Historical and Critical Dictionary*.

The topics, almost all of which are biographical entries, were arranged in alphabetical order, and the last volume contained a useful index. The work was printed in four folio volumes and they are chock-full of erudition, wisdom, clear judgements, and humor. The look of a typical page might lead one to conclude that the design of the whole was to ridicule scholarship and to choke it with its own learning. At the top of the page there appear, frequently, only a few lines of text; underneath are double columns of small-print footnotes containing learned notes, essays, and satires on topics usually related to the article; in the margins of the pages are more references. Some articles are no more then several lines, others like the one on Spinoza are the length of a monograph book. Such a work may sound like an unlikely candidate for a bestseller, but such a view underestimates the craving for information of eighteenth century Europe. The *Dictionary* had an immense popularity; editions were reprinted into the nineteenth century. In the eighteenth century it was translated into English and German. In private American libraries of the eighteenth century it was the second most common book owned after the Bible.

The importance of Bayle's *Dictionary* lies in the method of analysis, the high standard of its scholarly research, and the subsequent popularity of the work itself. Its form emphasized the modern desire for information and facts; useful and interesting knowledge did not need to be part of some grand design; lies and bad scholarship could be helpful too. Bayle taught generations of readers the basics of modern

Averroës was still a part of the school curriculum of late seventeenth-century Italy. Giambattista Vico, in his *Autobiography*, complained about the failures of the Commentary in the field of moral education. Averroës was still being studied by Italians in the 1680s, but this seems to be more a regional peculiarity than the norm for Europeans. The German philosopher Leibniz, who was engaged in the most imaginative reinterpretation of Aristotle's views on motion, seems to have known little of Averroës. Averroists were a different matter and Leibniz saw them as part of the major mistaken tendency of his age. Like Spinoza who made God the only substance, and Malebranche who made God the only cause, the Averroists, according to Leibniz, made God responsible for, or oblivious to, everything humans do. This, in itself, may have been sufficient to persuade Leibniz, whose curiosity was usually enormous, to explore no further. He was not indifferent to Arabic thinkers; he shared with the English a fascination for Ibn Tufayl's *Hayy ibn Yaqzan* which he knew from Pococke's 1671 Latin translation.[14]

A further indication of the problem was the case of the French philosopher Pierre Bayle (1647-1706) who we know made some effort to learn something about Averroës but was dissatisfied with the results.[15] Bayle was a Calvinist, a Cartesian; his type, that of the rational, scientific, and learned religious fundamentalist, has all but disappeared in the contemporary intellectual scene. Even the eighteenth century misconstrued his values; Bayle was accused of being an atheist by those who disagreed with him, and was praised for his common sense scepticism by those who admired him as a free-thinker and a scoffer at revealed religion. The truth about his thought is far more complex than either eighteenth-century view would allow. His personal vision contains more contradiction and perhaps inconsistency than is permitted by our usual notions of a fully developed, unified personality. The justification of this view is beyond the scope of this essay; but the character of his encounter with Averroës helps explain some things about his beliefs and why Bayle's readers might regard Averroës as no longer having anything to say.

Bayle made his European reputation in the early 1680s by an essay ridiculing the popular and scholarly reactions to a comet. What gave the work such notoriety was its thorough debunking of the notion that such natural phenomena contained messages or judgements from God. In the middle 1680s he established his own book review journal which considered books in all the sciences and

added or removed from a substance. And, after all, he had clearly rejected the mathematical modelling advocated in Ptolemy's astronomy. He argued for the need of an explanation of celestial movement like that of Aristotle which was based on a theory of physics. He candidly admitted his failure to find a solution to the problems facing astronomers.

He appealed to others to take up the concentric model of the planetary system and devise an hypothesis that had predictive value but was also based on a physical theory of matter and motion. This approach appeared to harmonize with the direction pursued by leading Jesuit astronomers, especially the promoters of Tycho Brahe's new system. In this, perhaps, the change in the teaching texts used in schools was decisive. The Jesuits, as they came to dominate Catholic education, led the way in preferring the use of their own up-to-date textbooks instead of the older great books approach. Jesuits at the University of Coimbra in the 1590s prepared new commentaries on all the major works of Aristotle. These texts were frequently reprinted in the seventeenth century at Catholic publishing centers such as Cologne, Lyons and Venice. The Jesuits' successful promotion of these editions was one decisive factor in displacing the Averroës commentary in the market place and the class room.

Another factor affecting Averroës' potential European readership was symbolized by the printing in 1590 of Isaac Casaubon's edition of Aristotle's complete works. The approach of Casaubon's edition, which elaborated on earlier precedents, was to regard Aristotle as a Greek writer. Aristotle was not presented as the embodiment of reason who happened to have left his works in the Greek language. The emphasis on Aristotle as a Greek thinker raised questions, implicitly, about the kind of enterprise represented by Averroës' commentary. Averroës' work had not concerned itself with Aristotle's Greekness. This perspective on how to interpret a text limited the usefulness of Averroës' work. The learning, the energy needed, and the motive were not there to explore Averroës in an Arab context, let alone the more complex cultural and intellectual communities of eleventh, twelfth and thirteenth-century Spain and North Africa. It was only, perhaps, in seventeenth-century Holland that a scholarly community existed in which its participants were familiar with the languages and the arguments concerning faith and reason that had been debated in Arabic, Hebrew and Latin at that time.[13]

especially in Italy and the recognition of his accomplishments. The influential Calvinist philosopher Bartholomaeus Keckermann (1571-1609) found Averroës most useful in his exposition of his treatise on logic.[11] Keckermann's thought was informed by the impulse to provide a systematic structure for all sciences based on the principle of order and rules. His attempt to provide a philosophic demonstration of the existence of the Western Christian Trinitarian God caused a good deal of controversy. In respect to Averroës, he opined that the depth of his thought had yet to be explored. Keckermann sensed in Averroës a mind like his own which believed in the harmony of philosophy and revealed religion: at that time Europeans did not possess "The Decisive Treatise." He encouraged the preparation of new translations and editions so that Europeans could acquire a genuine sense of his accomplishment. He did not possess the necessary scholarly equipment to perform the needed work, and unfortunately, no one responded to this invitation. Instead Averroës began to lose his reputation as a respectable mainstream philosopher. The seventeenth-century followers of Aristotle and Averroës were libertines such as the monk Antonio Rocco (1576-1653).[12] Rocco is probably the author of a remarkable pornographic novel called *Alcibiades' School Days*; we know he wrote an Averroistic treatise on the soul, published in 1644 and later placed on the Papal Index of Condemned Books. The fact that Spinoza, who had the reputation of being the most notorious atheist of his age, studied Averroës' works would only confirm the perception that Averroës had nothing to say to an orthodox yet intellectually alive Christian believer. The tradition of the Aristotelian-Averroist atheist continued, however, at least in Italy; the Neapolitan Giuseppe Valletta, who wrote a history of philosophy in the early eighteenth century, could only make sense of Spinoza's thought by classifying it as a form of Averroism.

Besides the connection of his thought with philosophic atheism there are other causes as well that had the effect of lowering Averroës' status among the hierarchy of the great philosophers. Without doubt the continuing attacks on the authority of Aristotle resulted in collateral damage to his commentator. But, in some respects, one might have thought Averroës would have done pretty well during the great shake-up of science at the end of the sixteenth and early seventeenth centuries. His analysis of natural change seemed to be modelled on a form of atomism. He described discreet units being

well as editing the 1495-96 edition of the Averroës commentary published in Venice.[3] Marcantonio Zimara (1475-1532), a student of Nifo, published in 1537 a digest comparing and contrasting the thought of Aristotle and Averroës. This *Tabula* proved a handy reference work for students and was frequently reprinted.[4] Later in the sixteenth century, Jacobo Zabarella (1533-1589), another professor at Padua, wrote in 1578 a work on Aristotelian logic inspired by Averroës' commentary. Averroës' paraphrase of Aristotle's *Poetics* continued its influence through the sixteenth century.[5] His statement that the purpose of poetry was to assign praise and blame fitted with the moral aims which Humanists believed to be the province of imaginative literature and historical writing.[6] Furthermore, Averroës' conception of rhetoric as part of the discipline of logic fitted in with another strand of Humanist thought.

The discipline to which Averroës made the greatest contribution in the sixteenth century was that of psychology and questions about the nature of the soul. Averroës' views about the nature of the human soul were hotly debated by Alexander Achillini (1463-1512) and Nicoletto Vernia (1420-1499).[7] The greatest philosophic investigator of the early sixteenth century, Pietro Pomponazzi (1462-1525), made Averroës' work central to the debate as to whether a proof relying on reason alone could demonstrate the immortality of the individual soul.[8] Pomponazzi's conclusion was that human reason could not resolve the question; at the same time he rejected the materialist position he attributed to Averroës which denied individuality to human souls separated from the physical body. It was only with the aid of faith and revelation that the human mind could reach valid conclusions on the topic of the nature of the soul. Pomponazzi's views were promoted by his followers Jacobo Zabarella and Cesare Cremonini (1550-1631).[9] Pomponazzi's views were the subject of an intense controversy; certain polemicists equated Averroës' position with a scarcely veiled atheism. At first this position was dismissed as mere posturing by a hostile opponent; a century later, secret atheism was actually embraced by Averroës' followers. But for the sixteenth century a more orthodox, mainstream tradition continued; and in the work of Marcantonio Genua (1490-1563) and Francesco Piccolomini (1523-1607), at the end of the century, neo-platonism was combined with Averroëstic arguments as well.[10]

An observer of the European intellectual scene in the late sixteenth century would have noted the prominence of Averroës

Thomas Aquinas had consulted his commentaries on Aristotle with respect and made clear how they had informed his appreciation of the Philosopher. Later, Raphael gave Averroës a prominent position in his 1509-11 painting, "The School of Athens;" Giogione was even bolder in his "The Three Philosophers" [see appended illustrations]. European scholars knew Averroës because of his interpretation, explanation and amplification of Aristotle's thought. Averroës' commentaries were translated into Latin and read with the Latin translation of Aristotle. Italian humanists, like the Scholastics before them, were strongly influenced by Averroës.

Early printed editions of Aristotle's works confirmed this high estimation of Averroës' work. Medieval Latin collections of Averroës' medical works appeared to have, at first, the greatest readership; editions of the *Colliget* appeared in Paris and Venice. But Averroës' lasting contribution to sixteenth century thought came from his commentary on Aristotle. With the advent of printing, for the first time, Averroës' commentary had to compete with Greeks, such as Simplicius, whose text was discovered and published by Humanists. Yet his work was accepted alongside that of the Hellenes. For certain scholars, the fact that Averroës had not studied the Greek original ruined his usefulness; but for most, Aristotle was a teaching text and a Latin translation with a commentary was what professors needed to prepare their lectures. Italy and especially Venice was the center for the publication of Averroës' commentary on Aristotle. The edition published by Giunta of Venice in 1562 is regarded as the best; this was a second edition, the first had appeared in 1550-1552. The Latin text was corrected and improved by consulting Hebrew manuscript translations of the original which were available in Venice. The edition combined the humanist desire to prepare the best text with the practical needs of the Renaissance university curriculum. A modern reprint of this edition appeared in 1962.[1] At least six editions of the entire Commentary were published from 1525-1575; far greater was the number of printings of the Commentary with one text.

Averroës' commentary on Aristotle had a decisive impact on the issues investigated by sixteenth-century philosophers. It is well known that Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) learned Arabic in part to read Averroës in the original; his death when he was scarcely thirty left incomplete the results from this endeavor.[2] His contemporary, Agostino Nifo (1469-1538), who taught philosophy in Padua and later in southern Italy, published works on Averroës, as

Why Europeans Stopped Reading Averroës: The Case of Pierre Bayle

Harold Stone

Nowadays we are accustomed to consider a variety of motives to explain why an author's work is read and gains approval. Simply to assert that something is a good book just won't do; we have learned such judgements can conceal prejudices of class, sexism, cultural insensitivity and racism. Now that the authority and prestige of the book as the repository of serious and useful knowledge has been challenged by the electronic data base, the history of books, authors and their readers has become an important topic of academic research. It is not surprising that scholars have given special emphasis to investigating how certain works have acquired canonical status in a culture or academic discipline while other works, perhaps equally deserving, were not given the same recognition. We have an easy time understanding how a work might be excluded due to the vices and narrow mindedness of the powerful. And we are all familiar with the process by which a work retains recognition as a classic but is for the most part unread. Much less is known about the rejection and forgetting of works which had been central to a culture for generations.

This essay looks at this problem in terms of the history of the European readership of Averroës in the early modern period. I will outline the reception and response to his texts in the sixteenth and early seventeenth century; then, relying on Pierre Bayle's famous biographical dictionary, the *Historical and Critical Dictionary*, first published in 1697, I will indicate some of the reasons for the sudden decline of his reputation as a major philosopher. Averroës moved from a position of what appeared undisputed eminence to one in which his writings were unknown and his identity merged with the the so-called Averroists. He was an author who had survived the transition from the manuscript to the printed book. Dante had placed Averroës with the virtuous pagans, the pleasantest circle in Hell; St.

64 Cf. J. Brugman - H.J. Drossaart Lulofs, ARISTOTLE. *Generation of Animals. The Arabic Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1971) 10.

65 Cf. *Paraphr. in GA*, V 8, f. 144E; as far as we know, this Paraphrase is not cited by Bate.

66 Cf. *Ph.*, VIII 10, 267b6-9.

67 XXI 7; cf. Averroës,*Comm. in Ph.*, VIII 84, f. 432H-E.

68 Ibid.; cf. *De motu an.*, 1: 698b5-7; 3, 699a32-b4.

69 Ibid.; cf. Aristotle, *DC*, II 1; 284a11-13; 2, 285b16-18; Averroës, *Comm. in DC*, II 15, f. 104G-H.

70 Ibid.; cf. *Comm. in Ph.*, VIII, l. 23, n. 6 (=1169).

71 Ibid.; cf. Plato, *Timaeus*, 34B (Calcidius, p. 26, 17);

72 Ibid.; cf. Aristotle, *Ph.*, VIII 10.

73 Ibid. This quite original idea of Bate's recalls the myth of Atlas, which was refuted by Aristotle (cf. *DC*, II 1: 284a20; *De motu an.*, 3: 699a27-b11).

74 Cf. XXIII 14; Averroës, *Comm. in Met.*, XII 18, f. 305I; 24, f. 309F. Also Boethius (*De consolatione Philosophiae*, III, metrum 9, 6-8) is quoted.

75 Ibidem; cf. Aristotle, *Met.*, XII 7, 1072b3-4; Averroës, *Comm. in Met.*, XII 37, f. 320G-K. (cf. supra, p. 10).

76 Cf. XXIII 15; Aristotle, *Met.*, XII 10, 1075a11-23; Averroës, *Comm. in Met.*, XII 52, f. 337H-338H.

77 Cf. XX 29; Averroës, *Comm. in Ph.*, VIII 43, f. 384A.

78 Ibid.; cf. Thomas, *Comm. in Ph.*, VIII, l. 11, n. 3 (=1064).

79 Cf. XXIII 10; Plato, *Timaeus*, 27C (= Calcidius, p. 20, 6-9); Proclus, *In Timaeum*, p. 207, 21-212, 28 ed. E. Diehl (= C. Steel, PROCLI *Commentum in Timaeum*(...), in: id., PROCLUS. *Commentaire*(...)*Tome II*, (Leuven: LUP, 1985) 571, 3-575, 31); St. Paul, *Ad Corinthios I*, 13, 12.

80 *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991) 111.

81 Cf. Prooemium, 57, 41-58, 44.

82 Cf. Aristotle, *Ethica Nicomachea* [=*EN*], X 7, 1177a25-27; b26-31; 9, 1179a22-30; Averroës, *Comm. in EN*, X 7, f. 154A-B; 8, f. 156G-H.

83 XXIII 25. On the "mirror" cliché, see E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (London: Routledge & Kegan Paul, 1953) 336.

84 P. Brunel - Cl. Pichois - A.M. Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature comparée?* (Paris: A. Colin, 1983) 53.

substances according to absolute equivocation" [AVERROËS, *De substantia orbis* (Cambridge, Mass./ Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986) 90, with n. 60. One of those passages (*Comm. in DC*, II 60, f. 139B) is quoted at the end of XXI 9.

53 Cf. XXI 10; Aristotle, *Met.*, VII 13, 1039 a3-6; Averroës, *Comm. in Met.*, X 23, f. 271K-M.

54 Ibid.; such an extreme "formalization" of the heavenly bodies is not found in Averroës (but cf. supra, n. 50).

55 Ibid.; cf. Aristotle, *Met.*, VIII 6, 1045a12-14; a34-35.

56 Cf. Prooemium, p. 59-67, esp. 61, 14-23; Averroës, *Comm. in Met.*, II 1, f. 29C.

57 Cf. I 1, p. 71,4-7; XX 31; Aristotle, *Ph.*, I 1, 184a16-22; Averroës, *Comm. in Ph.*

58 Cf. XXII 4; Averroës, *Comm. in DC*, II 71, f. 146A. The same image was used by Maimonides, *Dux (...)*, I 71, f. 31 recto (to which Bate refers in XXII, 5).

59 Cf. XI 1, p. 4,49-52; Plato, *Timaeus*, 30B-D (= Calcidius, p. 23, 6-9/18).

60 Cf. *SO*, 2, f. 7L; *Comm. in DC*, I 16, f. 11M; II 32, f. 115K; II 42, f. 127A; II 49, f. 131G.

61 *O.c.*, p. 94, n. 74.

62 XXI 13; cf. Aristotle, *De generatione animalium* [=*GA*], III 11, 761b22. A.M.I. van Oppenraaij [ARISTOTLE, *De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation*. Part Three (...), (Leiden: E. J. Brill, 1992) 154] prefers the reading "habeat communicationem," but "habet communicationem" is a thorough variant reading.

63 Ibid.; cf. Aristotle, *GA*, III 11, 761b13-22. Bate quotes the second translation provided by William of Moerbeke, who first wrote "distantie" instead of "substantie" (cf. H. J. Drossaart Lulofs, ARISTOTELES LATINUS. *De generatione animalium. Translatio Guillelmi de Moerbeka*, Bruges / Paris: Desclée De Brouwer, 1966, p. 113, 27). Though "distantie" is the equivalent of the reading of all our Greek mss. (ἀποστάσεως), we are inclined to accept "substantie." None of the modern scholars has adequately explained what Aristotle could have meant in saying that "the moon appears to participate in the fourth degree of remove." Perhaps we should read ὑποστάσεως (= substrate, substance).

10 and Aristotle, *DC*, I 3, 270b2.

38 Cf. XX 34; Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 43, f. 142L-143A. In fact, Averroës knew only Nicolaus Damascenus' paraphrase of *De motu an.* (cf. *Comm. in DA*, III 54: 524, 59-62).

39 This averroistic interpretation was dismissed by Thomas, *Comm. in Ph.*, IV, l. 7, n. 6 (=477).

40 Cf. XX 34 and Thomas, *Comm. in Ph.*, IV, l. 7, n. 475. As Bate quotes neither Aristotle (*Ph.*, VI 9, 240a 29-b6) nor Avicenna (*Sufficientia*, II 3, f. 26K), we may assume that his source is Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 43, f. 141I; IV 45, f. 144E-I.

41 Ibid.; cf. Aristotle, *Ph.*, VIII 9, 265b1-8; Averroës, *Comm. in Ph.*, VIII 76, 421E-G.

42 Ibid.; cf. I 32, p. 208, 77 and Hermes Trismegistus (Ps.-Apuleius), *Asclepius*, 10: 49, 10 ed. C. Moreschini.

43 Cf. Propositio 92.

44 Cf. XXI 8; Aristotle, *DC*, I 2, 269a2-18; Averroës, *Comm. in DC*, I 18, f. 13D.

45 Ibid.; cf. Aristotle, *DC*, I 3, 270a12-27; Averroës, *Comm. in DC*, I 20, f. 14K.

46 Ibid.; cf. Aristotle, *Met.*, IX 8, 1050b10-18; Averroës, *Comm. in Met.*, IX 17, f. 243H-244A.

47 Cf. XXI 9; Averroës, *De substantia orbis* [=*SO*], 2, f. 6G-H; 3, f. 10A-B; 5, f. 10L; *Comm. in Met.*, VIII 12, f. 220F-H.

48 Cf. XXI 8; Averroës, *Comm. in DA*, II 24, p. 165, 64-66; *Comm. in Ph.*, IV 38, f. 138M; *Comm. in Met.*, VII 9, f. 160A.

49 Cf. XXI 9; Averroës, *SO*, 3, f. 10B-C.

50 Cf. XXI 8-9; Averroës, *SO*, 3, f. 9B-C.

51 Cf. XXI 9; Averroës, *SO*, 1, f. 5H-I; 2, f. 5M-6C.

52 Ibid.; cf. Averroës, *SO*, 2, f.7F-G. A. Hyman translates: "...not in an equivocal sense, but in the sense of those terms that are predicated of different things according to priority and posteriority." Although his translation is based on the majority of the Hebrew manuscripts and Latin texts, Bate's version, which is on this point similar to that of Alvaro de Toledo [cf. M. Alonso, *Comentario al "De substantia orbis" de Averroës* (...) por ALVARO DE TOLEDO (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1941) 173, 2-5)] is not incomprehensible. Hyman notes that "in other passages (...) he seems to hold that terms are predicated of celestial and terrestrial

(cf. *Comm. in Physica*, VIII 86, f. 433M; *Comm. in DC*, II 59, f. 138F; *Comm. in Met.*, XII 41, f. 323L-M).

21 Cf. XX, 1.

22 Ibid.; cf. *Physica* [=*Ph.*], VIII 1, 251a10-20; 251b10-19.

23 Ibid.; cf. *Timaeus*, 23E (= Calcidius, p. 15, 20-21 ed. J.H. Waszink).

24 Ibid.; cf. Aristotle, *De caelo* [=*DC*], II 14, 297a8-13; Averroës, *Comm. in DC*, II 104, f. 166M-167D.

25 Cf. XX 9; Aristotle, *Ph.*, IV 11, 220a24-26.

26 Ibid.; cf. Aristotle, *Ph.*, IV 12, 220a27-32; Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 108, f. 186H-L.

27 Cf. XX 8; Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 105, f. 184H.

28 Cf. XX 9; Aristotle, *Ph.*, IV 13, 220a10-20.

29 Cf. XX 8; Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 106, f. 185F; IV 121, f. 196C-I.

30 Cf. XX 9; Aristotle, *Ph.*, IV 13, 222a33-b6.

31 Ibid.; cf. Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 124, f. 197I; IV 125, f. 198A-C; see also XX 5 and *Comm. in Ph.*, IV 133, f. 204K-L.

32 Cf. XX 9; Aristotle, *Ph.*, VIII 1, 251b19-252a3.

33 Ibid.; cf. Maimonides, *Dux seu director dubitantium*, II 16, f. 48 verso. Maimonides argues that Aristotle meant his doctrine as a probable opinion based on dialectical reasons, whereas Bate claims the Philosopher's argument derived its evidential force from the natural processes known to man.

34 Cf. B. S. Kogan, *Averroës and the Metaphysics of Causation*, (New York: State University of New York Press, 1985) 203-221.

35 Cf. R. C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden: E.J. Brill, 1990) 248: "...it was not until 1307-9 that we find an artist upholding the philosophical validity of Aristotle's doctrine on the eternity of the world. This was in the *Quaestiones in libros Physicorum* of Bartholomew of Bruges." However, Ferrandus had already defended the thesis ca. 1290 (cf. A. Zimmermann, *o.c.*, 154-156).

36 Cf. XX 34; Aristotle, *Ph.*, IV 4, 212a20-21; 5, 212b8-13; Averroës, *Comm. in Ph.*, IV 45, f. 144B-C. See also C. Trifogli, "Il luogo dell'ultima sfera nei commenti tardo-antichi e medievali a *Physica* IV.5," *Giornale critico della Filosofia italiana*, 68 (1989): 144-160.

37 Ibid.; cf. Thomas, *Comm. in Ph.*, IV, l. 7, n. 8 (=479). See also XX

animalium, II 10, 656b5-6; Averroës, *Comm. in De somno*, 84-85.

16 I 29: 192, 23-25; cf. N.G. Siraisi, *o.c.*, 394, n. 44: "The *Colliget* was translated into Latin in 1285; see the excerpt of the work in Cesena, Biblioteca Malatestiana, Ms. Pluteo XXV (lato destro) 4, fol. 27v." If this information is correct, Giles of Rome must have written his *De formatione corporis humani in utero*, wherein the *Colliget* is used, after 1285 (contra M.A. Hewson, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception* (London: University of London, The Athlone Press, 1975) 38-40: "probably just after 1276;" this dating is not plausible because Hewson does not take the date of the *Colliget* into account and cannot prove that *De formatione* was written before 1285).

17 Cf. I 29, p. 192,28-199, 41; Averroës, *Colliget*, II 11, f. 24A-25A; II 20, f. 30F-31A; I 16, f. 9G-H; III 31, f. 47I-L.

18 Cf. I 31, p. 202,2-203,26; 205,9-14; Galen, *De usu partium*, VIII 3/6; *De locis affectis*, V 2.

19 Cf. I 31, p. 204,79-205,98; Calcidius, *In Timaeum*, c. 229-230; Themistius, *In De anima*, VI, *CAG lat.I*, p. 239,3-240,15ed. G. Verbeke (= Plato, *Tim.*, 69C-E).

20 Cf. C. Steel, Analysis, in: C. Steel - E. Van de Vyver, *o.c.*, p. VII-XXXI. Bate knew both the positions of Siger of Brabant and Thomas Aquinas, but his own contribution to the debate seems to be fairly original. Bate's exposé "on the numerability of the human intellect" consists of three sections. First, he presented the arguments which were invoked against the thesis that there are as many intellects as there are individual men (VI, 1-5). Secondly, he offered the pros of the same thesis and clarified his own view in a discussion with Themistius (VI, 6-7). Thirdly, he refuted the arguments that were raised against the plurality (VI, 8-25). In order to suggest the general tenor of Bate's discussion we may quote the beginning of chapter 22: "We must be quite puzzled about some arguments of Averroës, who was a man of such a genius. For he says that if we state that the intellect is counted by counting individual men, this something—namely this individual—will be either a body or a force in a body; and in saying this he really seems to ignore his own voice." Bate points out that the argument given in the *Comm. in DA* (III 5, f. 147A: 402,432-434) is contradicted by the Commentator's theory of celestial intellects. Indeed, the number of the immaterial forms that move the spheres equals the number of the spheres, which are specifically identical

Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros (Cambridge (Mass.): The Mediaeval Academy of America, 1953).

1 Cf. Prooemium, 4, 43-46.

2 Cf. XX 29.

3"Henri Bate on the occult and spiritualism," *Archives internationales d'histoire des sciences*, 7 (1954): 133-140, esp. p. 140.

4 Prooemium, 52, 23-28. On the one hand, this text is obviously ideological since Bate looked down upon Muhammad and the Arabic civilisation from his "Christian" view-point and thus violated the historical truth. On the other hand, we should note that the author also blamed the corruptibility of all other worldly empires. The only power he admired in all cultures was the thought of the intelligentsia (cf. infra, §4).

5 *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, (Roma: Edizioni italiane, 1945) 175-177.

6 Cf. XXII 14; XXIII 17. The text he quotes is *Comm. in Met.*, IX, Oxford Merton College 281, f. 125rA, l. 47-58. See on Ferrandus: A. Zimmermann, Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968): 145-164.

7 Cf. II 15, p. 65,17-26; Averroës, *Comm. in De caelo* [= *DC*], II, f. 96B.

8 Cf. I 24:171-175.

9 Cf. I 25: 176,25-178,71. Actually Averroës says in the text commented by Bate that "the action of the senses and the sensible things are in the primary sense organ because the sensible things are active powers, the senses active and passive, the primary sense organ only passive" (*Comm. in De anima* [= *DA*], II 140: 343,14-18).

10 Cf. *De motu animalium*, 8, 702a1.

11 *Comm. in DA*, II 139: 342,25-26.

12 Cf. Alhazen, *Optica*, II 1, n. 1, p. 25 or II 2, n. 16, p. 34-35; Aristotle, *De sensu*, 2, 438b8-10.

13 Cf. *De motu animalium*, 7, 701b26-27.

14 Cf. N.G. Siraisi, The medical learning of Albertus, in: J.A. Weisheipl O.P. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980) 379-404, esp. p. 399-402.

15 Cf. I 26, p. 179, 98-180,2 1; 181, 6-42; Aristotle, *De partibus*

intellectualistic ideal that guided his scientific interests. But by transplanting fragments from their Arabic context into his Latin encyclopaedia, by adding personal explications and by evaluating the Commentator's view in comparison with other interpretations, Bate metamorphosed Averroës. Since he did not adore him either exclusively or unconditionally, he cannot be reckoned as an exponent of the so-called "Thirteenth Century Averroism," which actually turns out to be an ideological term rather than a real trend. However, his *Speculum* still remains a rich treasure of citations from Averroës and a significant monument in the history of the dialogue between the East and the West.

NOTES

Where possible, I refer to the following editions of Bate's *Speculum* :
-- E. Van de Vyver, HENRICUS BATE, *Speculum divinorum et quorundam naturalium, Tomes I-II* [=Introduction-Littera dedicatoria, Tabula capitulorum, Prooemium, Pars I + Partes II-III] (Louvain/Paris: Publications Universitaires, 1960-1967).
-- H. Boese - C. Steel, HENRICUS BATE, *Speculum divinorum (...), Parts XI-XII* (Leuven: Leuven University Press (= LUP), 1990).
-- C. Steel, HENRICUS BATE, *Speculum divinorum (...), Parts IV-V* (Leuven: LUP, 1993).
-- C. Steel - E. Van de Vyver, HENRICUS BATE, *Speculum divinorum (...), Parts VI-VII* (Leuven: LUP, 1994).
Parts XX-XXIII will be published in 1996 (ed. C. Steel-G. Guldentops).

Besides the *Speculum*, which is an impressive philosophical and scientific encyclopaedia in twenty-three parts, Bate has left a lot of minor works. In 1280 he wrote his *Nativitas* ("Nativity"), a kind of astrological autobiography. Furthermore, he furnished translations of Abraham ibn Ezra. He also composed a treatise on the construction of an astrolabe (*Magistralis compositio astrolabii*) and elaborated some astronomical tables for the meridian of his home town, Mechelen (Malines, in the former duchy of Brabant, now Belgium). Cf. E. Poulle, Henry Bate of Malines, in: *Dictionary of Scientific Biography*, VI (New York: Scribner's Sons, 1972) 272-275.

The references to Averroës follow the "Editio Iuntina." We refer also to F.S. Crawford, AVERROIS CORDUBENSIS

sense of prayer and echoes with his Christian voice the prayer Socrates addresses to the gods at the beginning of the *Timaeus*. Man can descry God only "in an aenigma."[79]

4. Ethics

Although Bate never quotes Averroës' Commentary on the *Nicomachean Ethics* and thus his morals cannot be characterized as Averroistic, he shares with the Commentator the basic conviction of what A. de Libera has called an "intellectualistic aristocratism."[80] In his preface he argues that the only true nobility, viz. the kinship with God, has to be realized through intellectual activity.[81] Since he draws on Aristotle's defence of the contemplative way of living, the affinity with Averroës' argument is not casual.[82] Furthermore, the concrete substance of the intellectual life Bate exalts is throughout Averroistic. The purpose of his work, like that of Averroës, consists in investigating the universe, i.e. the sublunary world and the heavens, in search of intellectual entities, and ultimately in search of God. However, the manner in which he speaks about his life-aim, has a rather Platonic and Christian ring:

> Since we principally intend herewith (sc. with our work) speculating on divine beings in order to ascend through them finally to some kind of speculation of You, who are the God of all gods, in accordance with the grace and capacity You have given to us, therefore we have judged that the title of this compilation and little work ought to be named after the more worthy subject *Speculum divinorum.*[83]

Conclusion

If influence is to be defined as "the subtle and mysterious mechanism by which one oeuvre contributes to the production of another work," we may conclude that Henry Bate was deeply influenced by Averroës.[84] Indeed, without Averroës his philosophical physiognomy would have looked totally different: he would have read the Stagirite in an even more Platonic light, his psychological, cosmological and metaphysical doctrines would have been less elaborate, and last but not least, he would have lacked the

in some way all the forms, since the forms that exist potentially in prime matter are actual in the Prime Mover and resemble the existence of what is made in the soul of an artificer. Bate exploits this sentence of Averroës so as to underline the notion that (according to Aristotle and Plato) the ideas of all reality are contained in the Divine Intellect.[74] The unity of Platonic and Aristotelian philosophy is also the basis for Bate's thoughts concerning the relationship between God and the universe. As we have seen, he indicates a similarity between God and the heavens. This Platonic view is corroborated by Aristotle and his Commentator. Being the object of love, God primarily moves the ultimate sphere, which tends to assimilate with Him, and through the medium of that sphere He indirectly takes care of all individual beings.[75] Thus God governs the universe as a general orders his army.[76]

So far Bate agrees with Averroës, but he sometimes emphasizes God's transcendency more scrupulously than the Commentator ever did. Since the incorporeal Mover is separated from the material world, there is only in a metaphorical sense some contact between God and the universe. In order to illustrate this special relationship, Bate cites the Commentator, who "endeavouring to suggest the difference of such a touch does not use the word 'touch' or 'contact,' but speaks about some kind of communication between them."[77] Actually, in the context Bate is referring to, Averroës does not explicitly deal with God: he generally contends that if there is a series of three things, viz. a first mover, a medium that moves while being moved, and a third element which is only moved, there is by necessity a meeting or a conformity between the first mover and the medium, whereas the third element is touched by the medium. When this model is applied to the relationship between the Prime Mover and the universe, God apparently coincides with the Form moving the ultimate sphere. Bate, on the contrary, prefers to design that relation by the word "contact": for "contact" is said only of things that are in their own being separable of each other, "meeting" (or "conformity") is predicated of things that may be separable or inseparable, but not of things that are regarded as opposed or different. So following Thomas, he calls that relation a "touch by virtue" or a "spiritual contact."[78] In his view God is somehow distinct from the spiritual power that moves the universe by means of the outermost sphere, and despite his cosmic immanency, He is ultimately unknown. That is why Bate, before rendering the theology of Aristotle and Averroës, quotes Proclus' exposition on the

found by Averroës in Aristotle's *De motu animalium:* whatever is moved, has a resting body round which it is moved, thus the existence of the universe is actualized by the resting force of the earth and by the moving force, which is opposed to the other.[68] So the Mover must be "in the faster parts of the universe, namely in the largest circle of the largest sphere, which makes the daily movement." Here Bate adds a personal note:

> ...and chiefly, I say, in the eastern part of that sphere, which is, as the Philosopher says in the second book *De caelo*, more valuable because it is the right part, and people turn chiefly toward this part when they are praying, even according to the Laws.[69]

Bate lets Averroës further explain that we may not understand the Mover's proximity to the outermost sphere in a local sense, but "*secundum esse*," since an incorporeal being is not in place. This remark is interpreted by our author so as to mean that the Mover is localized there, "not in virtue of the being of his essence, but in virtue of the being of his efficacy or perhaps in virtue of another mode of being." His interpretation contains a Thomistic reminiscence: indeed, Aquinas does state that the first Mover is said to be in some part of his mobile object through the efficacy of the motion He imparts, because He starts to cause motion from some part of his mobile object.[70]

Bate supplements the Commentator's view with some marginalia. True, the localization of the Mover on the circumference is in accord with the notion of movement, which requires the immediate conjunction of the mover and the thing moved by him, and it is correct as well when one considers the apparent effect of the Mover. Nevertheless one may also situate the Prime Mover in the centre of the universe. In support of this un-Aristotelian thesis, Bate offers three arguments. (1) Taking the immobility of the Mover into account, Plato places the Soul of the universe in the midst.[71] (2) the Mover has no magnitude and is separated from his mobile object.[72] (3) As the Mover is motionless in the centre, it is possible and necessary for him to cause the motionless permanence of the earth; this is so powerful that it cannot be moved by anything else.[73]

This discussion of God's place in the universe brings us to glance at Bate's idea of God. According to Bate, God is the Prime Mover, immaterially living within the cosmos. The Supreme Form is

> must not be sought in these regions, though there ought to be something corresponding to the order of fire, for this is counted in as the fourth of the elementary bodies (...) But such a kind of animal must be sought on the moon, for this appears to participate in the fourth substance.[63]

Bate's additional note on the present quotation reveals his philological perspicacity as well as his "arabesque" verbosity: "[...in the fourth substance,] namely of the class of the enumerated living beings or in the fourth substance, that is to say fire, certainly not earth, as it is expressed in the same passage by a mistake of the transcriber or by an error of the translator, against or beyond or outside the substance of the Philosopher's text. In fact, since the Arabic version is a translation of a lost Syriac version, the error, of which there is no trace in the Greek tradition, must be made either by a Syriac translator (or copyist) or by an Arabic translator (or copyist). Considering that the Arabic translator of Aristotle's zoological works was an "inexperienced beginner" (ustādh in his early period?),[64] we presume that the fault is due to him. At any rate, Scot's rendering concurs on this point with the manuscripts of the Arabic version and with the text used by Averroës, who was well aware of its bad quality.[65]

Again we see Bate displaying his critical respect for Averroës, in whose steps he is willing to tread as long as his comments are judged to be sound.

3. Metaphysics

At the end of his *Physics,* Aristotle locates the Prime Mover on the circumference of the universe. For the moving force must be either in the middle or on the periphery, since these are the principles of the sphere. But that which is closest to the mover is moved most quickly, and such is the movement of the outermost sphere.[66]

After quoting Aristotle's argument, Bate, as usual, gives the Commentator's exposition.[67] According to Averroës the immaterial Mover is in the region where his effect appears, and mostly in the place where his movement is equally divided. Since his action is more obvious and his movement more equal on the circumference than in the centre, He is situated in that place. Therefore all the (Islamic) Laws agree that God resides in the heavens. An extra argument is

Bate means that the definition of the heavens and the knowledge of the intellectual movers are based on the observation of their eternal movement.[57] (3) The cosmos is represented as one divine animal, bound together by a spiritual power. This power is distributed to all the spheres by means of the outermost sphere, which fulfills the same function in the cosmos as the heart in a terrestrial animal.[58]

Whether that vivifying force is God or not will be discussed later. Here, let it suffice to remark that Bate was strongly attached to the cosmo-biological imagery because not only the Commentator, but also Plato, had taught that the sensible universe is one living creature endowed with soul and reason.[59]

d/ The affinity of earth and moon

In his cosmological treatises Averroës frequently repeats that according to Aristotle, "the nature of the moon is generically more like the nature of the earth than like that of other stars."[60] He takes this assertion to mean that the moon and the earth, unlike the other celestial bodies, receive their light from something else: while the (fixed and planetary) stars are in themselves luminous, the earth is illumined by fire and the moon by the sun.

Although Averroës himself refers to the "Book on the Animals," A. Hyman has to admit that he "could not locate the passage."[61] A very precise reference, however, is given by Bate in a chapter in which the obscure and impure shine of the moon is discussed (XXI, 13): "the 17th book (of the Arabic version of *De animalibus*), which is the third book *De generatione animalium.*" He assents to Averroës' explanation, but shows by comparing the "Arabic translation" with the "direct translation from the Greek" that the former is corrupt. First he quotes Michael Scot's Arabic-Latin translation: "...quoniam apparet quod luna communicationem habet cum substantia terre aliquo modo."[62] Then he cites Moerbeke's translation: "Hec enim videtur communicans quarte substantie." This version is esteemed correct not only because it is an immediate translation, but also because it fits in the context, where the Philosopher "intends to distinguish four classes of living beings, in so far as they can be properly attributed to the four elements as to their proper biotopes." Aristotle indeed argues that

> plants may be assigned to land, the aquatic animals to water, the pedestrial animals to air (...) The fourth class

the form is given to the celestial bodies as well as to the terrestial beings for the sake of their action, but whereas the latter act in a limited time, the action of the former is everlasting.[49] So the heavenly bodies, being imperishable, must have an immaterial and separable form.[50] This form is comparable with the soul of sublunary living beings, but there are essential differences. The form that moves a celestial body, is not obstructed by any corporeal principle, and therefore never overtaken by fatigue. In contrast with the souls of terrestrial animal, the immaterial form is not a part of the celestial body. In virtue of its separable form, the celestial body is living, desiring, thinking and moving "*per se*," that is to say as a whole; man on the contrary lives by virtue of an internal part.[51]

Finally, Bate pays attention to the composition of the heavenly bodies and forms. Since they agree with sublunary bodies and forms in some respect and differ from them in some other, the terrestrial beings composed of body and soul and the celestial composite beings are called "animal" in an equivocal sense, viz. according to priority and posteriority: the priority of the celestial animals consists in the fact that they are the cause of the terrestrial animals.[52] Together with their separable forms, the heavenly bodies constitute a stronger unity than the terrestrial bodies and their material forms. As the heavenly bodies do not exist totally in act, they can be united with actual substances that dominate them.[53] Moreover, without its separable form the heavenly matter is absolutely nothing. The separable form of the celestial body is, unlike the material form, completely the essence of its substratum and the sufficient cause of its being.[54]

Since the composite of the heavenly body and its form is a real unity, it can be defined.[55] Bate thus concludes that even though we cannot perfectly know the nature of the heavens, we are able, by proceeding from the later facts, to give a (not the) definition: "the heaven itself is a kind of spiritual body animated by an intellect or a kind of spiritual animal capable of intellecting." In several ways this conclusion reflects Averroës' cosmology. (1) It expresses the belief that man can reach a moderate knowledge of the heavens and their separate movers. In his preface Bate directs his polemic against Thomas Aquinas, who according to him underrates our cognitive capacity. Following Averroës, he argues that it is not impossible, though difficult, to understand the separate substances.[56] (2) Starting from the sensible reality, our knowledge proceeds to what is prior by nature. Applying this axiom of Aristotelian method to cosmology,

always resting because its centre is motionless in its place.[41]

These topological ideas lead Bate to draw a metaphysical analogy. The endlessly gyrating and resting heaven is proportioned to its unmoved Mover, who by invariably thinking Himself is always accomplishing an intellectual kind of circulation in His own mind, and thus he stays in this uniformity eternally at rest. When Bate speaks about a "very convenient proportion" of the heaven to its Mover, he is in fact specifying the Platonic world-view, according to which the universe is an image of God.[42] Before elucidating the connection between this view and Averroës' metaphysics, we shall focus on two further cosmological questions.

c/ The unity of matter and form in the celestial spheres

The question as to how matter and form exist in the celestial spheres was very important for Bate because the answer enabled him to define the essence of the universe. Here we shall find the cardinal metaphor of his cosmology.

Although Tempier had banned the "Averroistic" doctrine that celestial bodies are moved by an intrinsic principle,[43] Bate did not restrain himself from copying the theory Averroës had enunciated in his commentaries and in his treatise *De substantia orbis*. In his rather haphazard exposition we may distinguish three main subjects, on which he successively shed light: the heavenly matter, the form of the heavenly body, and the composite unity of the heavenly body and its form.

He first shows that the celestial matter, which is naturally so constituted as to rotate, differs from the upward and downward moving elements. It is neither heavy nor light, but "neutral."[44] As its circular motion is never stopped by a counter-movement, it is ungenerated and indestructible: for generation and corruption imply an opposition.[45] The only potentiality this eternal matter has, is to be moved in place.[46] Since it is for the rest actual, Bate taking over Averroës' terminology, calls it a "subject," i.e. an unchangeable substratum that sustains its form. Thus the heavenly bodies have matter only in an equivocal sense.[47]

Further, Bate points out that a celestial body cannot have a substantial form which exists in the body. For such a form has a finite force, and since it is divisible because of the divisibility of the underlying body, it is transitory. On the other hand, we experience with our senses the movement and the light of the heavenly bodies, in brief their activity, and this proves that they have a form.[48] Indeed,

spheres, may perhaps occupy a place in that accidental way, the ultimate sphere cannot be attributed a place on account of its parts. The author thus censured, without naming his opponent, Thomas Aquinas, who had argued that the successive parts of the outermost sphere contain each other: in Bate's view this is impossible since the heavenly body, in as much as it is celestial and consequently unchangeable, cannot be divided into different parts.[37]

This refutation is followed by a positive exposé built upon Averroës' doctrine. Relying on Aristotle's *De motu animalium*, the Commentator affirms that beings that are moved by themselves need a resting element they move around. When that point or body contains the moving thing, it is a place *per se*, but when it does not do so, it probably is a place *per accidens*. So the existence of place is not necessarily implied in the existence of the moving thing, but rather in the existence of the resting element. Thus the heaven must accidentally have a motionless place around which it is revolved.[38] Bate further points out that this resting body, i.e. the earth, has an essential place since the enclosing heaven is always equally removed from it.[39] In other words, the heaven does not change place qua subject, but turns round the convexity of the earth "by the form of its position." Establishing this explication, Bate refers to three authorities. (1) Perhaps it is not in contradiction with the intention of Avicenna, who says that the heaven is not moved in place, but in position. (2) Aristotle demonstrates against Zeno that a revolving body is always changing its position. (3) The Commentator holds that the heaven is formally moved because it is transferred along a perfect circle round the earth. Whereas Thomas reinforced Averroës' arguments against Avicenna, our encyclopaedist tried to reunite them; and indeed, Averroës criticized Avicenna only because he claimed that the circular movement of the heaven is not in place, while he subscribed to the thesis that the heaven is moved from one position into another.[40]

Following Averroës, Bate then explains in what sense the earth causes the constant rest of the heaven and is at the same time a condition for its continuous movement. Whether the centre is considered as a mathematical point, where all the lines toward and from the circumference begin and end, or as a natural centre round which a spherical body is moved, in either case it is plain that the beginning and the end do not lie on the circumference. So the heaven can rotate continuously because it never reaches an end, and it is

mannered epilogue of this chapter, Bate clarifies his own position. Although the eminent Philosopher has concluded on reasonable grounds and in conformity with human wisdom that movement is eternal, it seems foolish to judge rashly of God's omnipotence. Man cannot understand how He could create movement, time and the universe. Therefore Maimonides thinks Aristotle's arguments were not apodictic.[33]

Once more it appears that Averroës and Bate differ in opinion: in the former's view "the world as an eternal creation" is produced by God, though not *ex nihilo*; in the latter's interpretation God has created a new world out of nothing.[34] Nevertheless it is not surprising that Bate did not make objections to Averroës. First, he was not interested in Averroës' opinion as such, but incorporated it in his own system; thus he was able to paint only a partial picture of Averroës' theory. Secondly, noticing a tension between natural philosophy and religious belief, he did not try to harmonize the two perspectives in one synthesis, but he accepted them both as complementary expressions of the truth. In this respect Bate was a staunch "Averroist," or at least one of the first authors after the condemnation of 1277 who took up a position similar to that of Siger of Brabant and Boethius of Dacia.[35]

b) Place of the outermost heaven

The place of the outermost heaven was another much debated subject of medieval cosmology. Also on this point our author mainly held with Averroës, but in some respects Bate's model is fairly original: first because he has integrated the problem, which was mostly approached from the angle of Aristotle's topology, in the context of his own cosmology; further because he implicitly repudiated several arguments of Thomas Aquinas; and finally because of the metaphysical speculation he attached to his theory.

After showing that no rectilinear movement is continuous (XX, 33), Bate discusses "the suitable disposition of the circular body and its relation to the centre" so as to prove the continuity of circular movement (XX, 34). Since place has been defined by Aristotle as "the first motionless limit of the containing body," the heaven—understood as the "*primum mobile*" (the outermost sphere) or as the universe—cannot be in place but accidentally, i.e., on account of its separate parts, which enclose one another.[36] But even if the universe, being composed of mutually contained and containing

been made spherical. In his commentary on *De caelo,* Averroës notices that this manner of speaking starts from the impossible in so far as it is possible: since the sign that necessarily links the caused things to their causes is related to time in the sphere of generation and corruption, and since it is more manifest in this realm than in the eternal beings, Plato and Aristotle represent eternal beings as if they were generated.[24] Seeing that the question cannot adequately be answered without a clear theory of time, Bate intercalates a long digression in which the doctrine of Plato and Calcidius (XX, 2-3) is joined with that of Aristotle and Averroës (XX, 4-9). In the last section of that excursus he resumes the discussion of time and movement: time is the quantity of movement in respect of before and after, and belonging to what is continuous, it is itself continuous.[25] But if one conceives of time, not as a continuous magnitude, which is endlessly divisible, but as a number, there exists a smallest unity of time, by which it is counted.[26] This unity is the "now" or the instant.[27] On the one hand, the now is always the same because it holds together past and future; on the other hand it divides time, just as a point divides a line, because it marks the beginning and the end of different moments·[28] According to the Commentator the instant resembles a point in that it is a common and connecting boundary that divides different parts. However, the division and the link are more obvious in a point: for in contrast to a fixed point an instant cannot be indicated twice since it follows a thing that is continuously moved. Therefore the instant is considered as a potentially dividing point.[29] As the now is a beginning and an end, it is like a point on a circle, thus Aristotle, and since it is always at the beginning and at the end of different moments, it will always be different and never cease.[30] Averroës explains that if time ceased, there would still exist another time outside the ending time; and from the thesis that an instance resembles a point on a circle, he deduces that time follows a circular, continuous and eternal movement, viz. the daily revolution of the heavens.[31]

After this digression on time, Bate returns to his primary topic. Aristotle maintains that movement is eternal because time is eternal. In the same way as there must have been an earlier movement before the beginning of a new one (in order to actualize the potential movement), there will always be a later movement: for that which is actually causing motion or being moved, and that which can cause motion or can be moved, will not rest simultaneously.[32] In the

observes a difference between animals of which the heart rules the brain, and others whose brain is sovereign. The cooler and more quiet principle that guarantees the purity of sensations is located in the human brain, where the sensitive nerves have their origin. This appears from Galen's experimental anatomy and from his observation that soldiers wounded in the heart do not lose their senses and reason before they die.[18] Moreover, Calcidius and Themistius declare in accordance with Plato that the soul of man, unlike the soul of brute animals, has two principal powers (instead of one): a divine principle in the head and an irrational power in the chest; the neck is the partition that protects the intellect against the impurity of the emotions.[19]

By composing such an amalgam of Aristotelian and Platonic concepts, Bate has implicitly rejected Averroës' psychophysiology. At the same time, he openly criticized his noetics, especially the controversial doctrine of the unity of the intellect.[20]

2) Cosmology

a/ Eternity of the world

The opening question of Bate's cosmology is whether movement could absolutely begin in nature through the newness of time or whether it is necessarily eternal.[21] Notwithstanding the condemnations of 1277, Bate solves the problem in a manner reminiscent of the so-called "*duplex veritas*" (double truth). Following the Philosopher's exposition in *Physica* VIII, he argues that if movement has been newly produced, it must have sprung from a pre-existing potentiality or power. Since this potency must have been actualized, there must have been a movement that was prior to the first movement. The "*reductio in infinitum*" resulting from this reasoning is impossible. Moreover being the measure of movement, time cannot exist without movement. Thus, if time exists always, as all ancient philosophers except Plato affirmed unambiguously, also movement must be eternal.[22] At this point Bate stresses again the fundamental unanimity of Aristotle and Plato. For Plato does not think of a temporal production of the universe, since he tells in the *Timaeus* about people living 9000 years before Solon, i.e. long before the world had been created according to the Hebrew truth.[23] Besides, Aristotle sometimes uses the supposition that the world has been generated, for instance when he states that the shape of the earth has

eyes but in the neighbourhood of the brain, where the two optical nerves converge in the common nerve.[12] (4) Finally, Averroës may mean that in contrast with a particular sense organ, which is totally altered by its object, the heart is only affected in a small part. This interpretation agrees with Aristotle's simile of the rudder: the relation between the primary sense organ and the particular senses is the same as the proportion between the rudder and the bows (a little turn of the rudder causes a considerable change of course).[13] Bate concludes that a movement proceeding from the actual sensation of a particular sense organ can arrive at the primary sense organ, although this does not receive the (intentional) forms of the sensible things. "Thus, in this way the word of the Commentator is clear and saved from all incoherence and from all contradiction."

Another weighty issue concerning the "common sense" has to do with the primacy of the heart.[14] According to Aristotle "the movement of the heat <in the blood> ousts the operation of the senses." Therefore the organs of the particular senses are nearer to the brain because its veins are filled with cooler and purer blood. So Averroës holds in his Commentary on *De somno* "that the common sense is in the heart and that the brain is one of the instruments that accomplish this action by the intrinsic temperament;" this is to say that the coolness of the brain tempers the heat of the surrounding sense organs.[15] Bate found the same ideas developed in the *Colliget.* The manner in which he introduced some extensive fragments of this work, suggests it was not a widely spread text: "After we had fully treated all these questions in this way, we got a book of Averroës that is entitled *Colliget* and treats of the universal principles of medical science."[16] In the quoted passages Averroës rejects Galen's theory that the brain contains the five senses and agrees with Aristotle that the brain is ruled by the heart. (1) The brain gives sensitive powers to the heart in the same way as a chamberlain fulfills the wishes of the king, who has given him the power to do so. (2) The brain is placed opposite to the heart so as to temper its heat and to apprehend perfectly the sensations. (3) The powers of imagination, thinking and memory reside in different cells of the brain, but they function only by means of their intrinsic heat, which springs from the heart. (4) Since the motive power of the will is situated in the heart, this organ must also contain the cognitive powers implied in the motive power. (5) When an incision is made in one of the arteries, the sensibility decreases.[17] These arguments, however, are not sufficient. Bate

finished his work about 1303, also knew the latest new star on the Averroistic firmament, Ferrandus of Spain, whose Commentary on the *Metaphysics* was published ca. 1290: in Part XXII he is mentioned among the important commentators of Aristotle, and in Part XXIII a passage of his Commentary is quoted.[6] For all these reasons one might be tempted to classify Bate under the heading of "Thirteenth Century Averroism." Nonetheless, an analysis of his texts shows that his critical attitude prevented him from parroting gratuitously the Commentator. Averroës had taught him that even Aristotle sometimes was mistaken: so why should he believe without reservation the Arabic interpreter, particularly when the translation he used seemed less correct than the direct version from the Greek?[7]

In order to describe Bate's ambiguous relation to Averroës, we shall examine his ideas concerning some crucial problems that arose in the main areas of scholastic philosophy, viz. in psychology and cosmology as well as in metaphysics and ethics.

1) Psychology

One of the most interesting psychological problems has always been the junction of body and soul, more precisely the question as to where in the body the psychic functions are coordinated. From Aristotle, Bate learned that the principal instrument of the "common sense" (*sensus communis*, sensation in general) is situated in the heart.[8] But how is it possible that the sensations of the particular senses reach that central organ? Properly they cannot act upon the heart, but Averroës notes in his Commentary on *De anima* that this primary sense organ, the heart, is affected by the sensations of the particular sense organs. In Bate's view, this thesis can be understood in four ways.[9] (1) As Aristotle explains, the heart is altered (i.e. heated or cooled) by means of the pleasure and the pain that accompany the sensations.[10] (2) The Commentator may also mean that the sensation is not actualized unless the primary sense organ is affected together with the particular sense organ. This interpretation seems to be confirmed by Averroës' own words: "the sense organs move the (inner) powers in the same way as the sensible things that are outside the soul move the sense organs."[11] (3) Another acceptable explication is that the sensitive power is not localized in the external parts of the sense organs, but more inwardly. So Alhazen demonstrates that the power of visual perception is not situated in the

Henry Bate's Metamorphosis of Averroës

Guy Guldentops

Henry Bate of Mechelen (1246-1310) is justly considered as one of the greatest encyclopaedists of the Middle Ages. In his dedicatory letter to Guy of Avesnes he chivalrously admitted that most parts of his *Speculum divinorum et quorundam naturalium* ("Mirror of the divine substances and some natural things") had been picked up from other authors who formulated their insights in a better way than he himself could.[1] His originality consists in his attempt to provide the reader with literal quotations, to balance divergent views and to connect different questions into one "*summa*," wherein all the themes of philosophy are gathered.[2] So his encyclopaedia does not simply "mirror a credulous mind" (Pace L. Thorndike),[3] but testifies to his erudition: the library he had at his disposal must have contained almost the totality of scientific and philosophical texts that circulated in Western Europe. Indeed, he cited Plato and Aristotle, (the two masters he tried to reconcile), a lot of their Greek and Latin commentators, as well as Ptolemy and Galen, a pleiad of Christian thinkers, Jewish writers and Arabic scholars.

Although he brutally slandered the Saracens by asserting that "their bestial reign, established by Muhammad, the slave of some salesman, was already tending towards its infernal end,"[4] he liked to follow Abû Ma'shar (Albumasar, 787-886), Al-Battani (Albategni, ca. 858-929), Al-Hasan (Alhazen, ca. 965-1040), Ibn-Sînâ (Avicenna, ca. 980-1037), 'Ali ibn abi 'r-Rijâl (Abenragel, fl. 1036 or 1062), Jâbir ibn Afflah (Geber, + 1145), Al-Bitrûjî (Alpetragius, fl. 1185) and, of course, the "Commentator," i.e. Ibn-Rushd. Moreover, Bate, who studied at the Parisian Faculty of Arts in the turbulent sixties and seventies of the thirteenth century, was familiar with genuine "Averroists." Fifty years ago, B. Nardi pointed to Bate's use of Siger's *De intellectu.*[5] Recently in preparing an edition of the last sections of the *Speculum*, we have discovered that the author, who

the verse about those who are ordered to carry Holy Scripture is in Sūra *al-Jumu'a* (that is, the Sura of "Congregation") when Ibn 'Arabi's description of the "carriers of the Koran" is placed under the Divine Name "*al-Jāmi*," the "One Who brings together." Despite the blossomings of the sciences and arts of interpretation which began in the West in the nineteenth century and were, significantly enough, nourished by the two sources of the interpretation of the Bible and by questions of the Law, nearly nothing is known there of a "hermeneutics" as the one barely unearthed here. But, then, so is the reality of the Quran.

45 Ibn 'Arabi, *Futūḥāt*, II, 435: 15.

46 Ibn 'Arabi, III, 120.32; Chitick, 238f.

47 There is, of course, another group of rational thinkers whose reason is not even ample enough to reach this understanding of itself.

48 Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt*, II, 480.

29 Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiya*, I, 279: 7; Chittick, 274f.

30 Chittick, 249. The difficulty of interpretation when it looks, against Ibn 'Arabi's advice, for "that to which the allusion is made," becomes quite apparent in Claude Addas' footnote: "The translation of this passage (i.e., the passage describing the meeting between Ibn Rushd and ibn 'Arabi) is based on the version by Henry Corbin (cf. *Creative Imagination*, 41-2). At first sight this dialogue between Ibn 'Arabi and Averroës, as quoted by Corbin, seems enigmatic and Corbin himself offers no interpretation. However, as Michel Chodkiewicz noted during a seminar at the École des Hautes Études in 1986, a reading of the pages directly preceding this particular passage indicates quite clearly that the subject of debate between the philosopher and the young saint was the question of the resurrection of the body." Claude Addas, *Ibn 'Arabi or the Quest for the Red Sulphur* (Islamic Texts Society, 1995) 37, n. 17.

31 Ibn 'Arabi, *Futūḥāt*, ed. O.Yahya, 372.

32 Ibn 'Arabi, 371.

33 *Mathnāwī*, III, 2648-54, in *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi.*, trans. W. Chitick (Albany: SUNY, 1983) 128.

34 Ibn 'Arabi, *Fuṣūs al-Ḥikam* (Beirut: Al-Nāshir Dār Al-Kitāb Al-'Arabiyy, 1980) 63.

35 Ibn 'Arabi, *Al- Futūḥāt*, vol.V, 68.

36 Ibid.

37 Ibn 'Arabi, *Al- Futūḥāt*, vol. V, 69.

38 Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt*, ch. 302, in: Ibn 'Arabi, *Les Illuminations de la Mecque*, trans. James W. Morris (Paris: Sindbad, 1988) 160ff.

39 Averroës, *The Decisive Treatise*, 2.

40 Ibn 'Arabi, *Al-Futhūḥāt*, III, 257:16; Chittick, 246.

41 "Mā min dābbatin illa howa ākhidhu bi-nāṣiyyatiha inna rabbi 'alā ṣirāṭin mustaqīm" (Al-Hūd 56). The word translated as "beast of burden" is *dābba*. It is the word Ibn 'Arabi uses in his account of his last meeting with Ibn Rushd. In the chapter on the prophet Hūd (in *Fuṣūs al-Ḥikam*), he comments on the verse mentioned.

42 Sūra al-Jumu'a, 5. The word translated as "entrusted with" is "*ḥummilū*," i.e., "were loaded with, were ordered to carry."

43 Rūmī, *Mathnawi*, I, 3445; in *Rūmī. Poet and Mystic*, trans. R. Nicholson (Oxford: Oneworld Publication, 1995) 98.

44 Ibn 'Arabi, *Futuḥāt*, II, 346:12; Chittick, 241f. It is remarkable that

26 Muhyi-d dīn ibn ʿArabi, *Al Futūḥāt al Makkiyya*, vol. I, 4 vols. (Cairo: Maktaba al-Thaqāfa al-Dīneyya, 1329h./1911) 153-54; and ann. ed. by O. Yahya, vol. II, p. 372-73; 14 vols. (Cairo: Al-Maktaba al-ʿArabiyya, 1972-1994). This passage is quoted from Henry Corbin's translation, H.Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi*, trans. R. Mannheim (Princeton: Princeton University Press, 1981) 41ff. Corbin's translation is at times remarkably selective (complete sentences are missing without indication) and at times simply wrong. ("In an ecstasy" is his translation of "*fi-l wāqiʿa*," that is, either "in the event," "in that which befalls," which is traditionally and Quranically the name for the Day of Judgement, or "in the 'Wāqiʿa,' that is, in the Quranic Sūra called by this name. It may be that Corbin was aware of this strange word, but did not know what to do with it. Regarding its former meaning as "event" or "Day of Judgement," the difficulty can be narrowed down to a textual or interpretative problem. The word did not make sense in this particular text or in Corbin's interpretation of Ibn ʿArabi. Regarding its latter *reading* (for there is no difference in meaning, i.e. in interpretation), the difficulty is of an altogether different nature. Corbin, maybe, to prevent misunderstandings, found it useful to include the transliterated form of an Arabic word, but this word is the one he wanted, the one that served his interpretation of Ibn ʿArabi as a mystic who receives messages in "ecstasy," and it is not the one in the text. There is another occurrence of the same type of mistake further down in the text: "Have you not observed *what* serves as a counterweight...?" should have "*ma yuʿādil*," but it is " *man yuʿādil*." (O.Yahya 373), and thus should read: "Have you not observed *who* serves as a counterweight [or: "balances"]... In the light of these remarks, it is particularly noteworthy that Corbin's translation has found its way into most of contemporary Orientalist literature dealing with either Ibn ʿArabi or Ibn Rushd.

27 "Kayf wajadtum al-amru fi-l kashfi wa-l fayḍi-l ilahi? Hal huwa mā ā'tahu lana al-naẓar?"

28 Jalaluddin Rumi, *Mathnawi*, VI, 1512, trans. R. A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (Oxford: Oneworld Publications, 1995) 89. The quotation in italics is from Quran VIII, 17. The type of Quran-*Tafsīr*, known as historical commentary, says that this verse was sent down when the Prophet threw a handful of gravel in the faces of the Qureysh at Badr and caused them to flee.

NOTES

1 Muḥyddīn Ibn 'Arabi, *Al- Futuḥāt al-Makkiyya,* vol. I, 218.21; trans. By W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY, 1989) 201.

2 Ibn 'Arabi, *Al- Futuḥāt al-Makkiyya*, II, 523. 2.

3 Ibid.

4 Aristotle, *Metaphysics*, Book I (Harvard: Loeb Classical Library, Heinemann, 1980) 3.

5 Aristotle, *Metaphysics*, 15.

6 Ibid.

7 Ibid.

8 Shaykh Aḥmad al-'Alawi, *Les Amis de l'Islam* (Mostaganem, private print) Jan. (1955): 1; included in *Treasury of Traditional Wisdom*, presented by W. N. Perry (Middlesex: Perennial Books Ltd., 1981) 111.

9 Plato, *Phaedrus,* in *The Dialogues of Plato,* trans. B. Jowett, vol. 1 (N.Y.: Random House, 1982) 2781.

10 Aristotle, *Metaphysics*, I, 5.

11 Averroës, *The Book of the Decisive Treatise, Determining the Connection between the Law and Wisdom,* trans. Charles Butterworth, unpublished manuscript, latest version (June 8, 1994): 41.

12 Averroës, *The Book of the Decisive Treatise,* 31.

13 Averroës, 34.

14 Averroës, 11 and 2f.

15 Averroës, 2.

16 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1981) 12.

17 Corbin, *Creative Imagination*, 12f.

18 Corbin, 78f.

19 Corbin, 32f.

20 Corbin, 33.

21 Ibn 'Arabi, *Al- Futuḥāt al-Makiyya,* III 78.12, p. 196.

22 Ibn 'Arabi, 172.

23 Ibid.

24 Ibn 'Arabi, *Al- Futuḥāt al-Makiyya,* 201.

25 A. J. Arberry, *The Discourses of Rumi* (London: John Murray, 1975) 202.

it differently, amongst those who enter upon God with the rational faculty, there are those who, because they cannot really enter taking it with them, leave it behind. And there are those who enter upon God with the rational faculty, but upon entering destroy, melt or burn it. Both of these groups belong, however, to those whose rational faculty is ample enough to understand through itself its limitation or "from whence it is stricken." So, this is the furthest reason can go: to see, *qua* reason, its "strickenness" and the *source* of this being stricken.[47]

There is another group. Those are the ones who have striven during their lifetime to be (in) balance. Their scales are heaven and earth and they have set one foot here and the other there. In the last of the three meetings Ibn 'Arabi returns to earth. And now he sees the meaning in the letter. He recognizes the sign (*āyā*), not in another world, not in a world of vision, but here. This is the joining of the two seas, the balance, the perfect man, the completion of the tremendous affair of knowledge.

It would be quite important to know to which of the three groups Ibn Rushd, the jurist and theologian, belongs because then we would gain the most accurate understanding of his rationality and, thus, of *this* rationality, namely, the rationality that found it necessary to look for the connection between wisdom (human?) and the divine law in the way he did and/or in the way his interpreters found him to do so. It would be important, but who knows? Ibn 'Arabi sent his *wish* to know whether Ibn Rushd's hopes had been fulfilled after him. We may take this as a last allusion: "And know that hope is one of the attributes of a believer inasmuch as he believes. The state of hope follows from his faith. It is, however, not one of the states of the knowers (*'arifūn*). They are upon insight (*baṣīra*) in their affair, therefore hope is not their affair. The description of everyone who is upon insight is given in the saying "Neither death nor life nor the power to raise the dead belongs to them." (Quran, 25:3). (They have realised this, and therefore) the separation (*faṣl*) of the knowers is not like the giving up of hope of those "who have despaired of the Hereafter as the disbelievers despair of those who are in their graves" (Quran, 60:13)· Their separation (*faṣl*) is, instead, to *realize* (*taḥqīq*) that which occurs as distinction between the realities (*haqā'iq*). And this is only possible for those who know the arrangements (*tartīb*) of wisdom in all matters. Therefore, they give everything its due (*fayu'ṭī kulla dhi haqqin haqqahu*)."[48] Those are the *haqqāniyyūn*, the true ones.

and as Ibn 'Arabi says: "The Wise arranges affairs within their levels and places the things within their measures."[45] The image Ibn 'Arabi—and Islamic spirituality in general—uses for this balance is the image of the scales. There are two possibilities regarding balance: to use a balance or to be (in) balance. Those who use a balance are the people of rationality. They may use it in two ways, and as everyone finally comes to meet his or her Lord, the way they will be received depends on the use they made of the scales during their lifetime and what they do with them when entering:

> Since there is no agent but God, while the jurist and theologian comes to the Divine Presence with his scale to weigh God, not recognizing that God gave him those scales only to weigh with them *for* God, not to weigh God Himself, he is deprived of courtesy. And he who lacks courtesy is punished by ignorance of the God-given knowledge of opening. Hence he will not be upon insight in his affair.
>
> If he should have an ample rational faculty, he will know from whence he is stricken. Among them are those who enter in and leave their scale at the door. Once they come back out, they take it along to weigh with it for God's sake. This is the best state of those who enter upon God with the rational faculty. However, the heart of such a person is attached to what he left behind, since in his soul he will return to it. Hence he is deprived of the sought-for Truth to the extent that his mind is attached to what he has left behind, because of the regard he pays to it.
>
> Even better than this person is the state of him who smashes his scale. If it is made from wood, he burns it, and if it is something that melts, he melts it. Or he freezes it, so it ceases being a scale. If its substance remains, he does not care. But this is exceedingly rare. I have not found that anyone has done it, though we can suppose it, and it is not impossible that God should strengthen one of His servants until he does something like this.[46]

Each and every creature must return and, returning, "enter upon God." And each will enter upon God in the state they were in when they left this life. None may enter with the rational faculty. Or, to put

And through Him those who see Ibn Rushd: balanced by his books being carried by a beast of burden. Those who cross over, taking what they see along with them. They will take creation, the world of forms, the *ẓāhir,* to the Real, to the world of meanings. They will take Ibn Rushd on the back of his donkey with his writings balancing him to the Book, the Tablet of Moses, or the Mighty Book. They will see and recite: "The likeness of those who are entrusted with the Law of Moses, yet apply it not, is as the likeness of the ass carrying books."[42]

And, as Rumi said:

> Come, recognize that your sensation and imagination and understanding are like the reed-cane on which children ride. The spiritual man's knowledge bears him aloft; the sensual man's knowledge is a burden. God hath said, *Like an ass laden with books :* heavy is the knowledge that is not inspired by Him; But if you carry it for no selfish ends, the load will be lifted and you will feel delight.[43]

They would look at him and their gaze would be a mercy that sets him free. This is the understanding that takes whatever belongs to this world, to this life, first, to the Book, to the Divine Report. Then it takes what is found in the Book to the teacher and the teachers of the Book. And those are "the carriers of the Quran":

> The lovers of God are called the "carriers of the Quran" (*ḥamalat al-Quran*). Their Beloved brings together (*jāmi'*) all attributes, so they are identical with the Quran. When asked about the Prophet's character, 'Ā'isha said, "His character was the Quran." She did not answer with anything but this.[44]

The main principle of life and, therefore, of all spirituality is the principle of balance. It expresses itself in the Law as justice and in the affair of knowledge as wisdom. Justice means to give everything its due. And wisdom is to put everything in its proper place. For this, knowledge is necessary and so is arrangement: to know the place of everything and to put it into its place. Knowledge without arrangement has as little value as arrangement without knowledge,

> brings the name of the veil and the curtain, that is, "Concealing." He also brings the name which requires delay in calling to account until the future and prevents calling to account in the present, that is, "Clement." For He knew that among His servants are those deprived of unveiling and faith, that is, the rational thinkers (*al-'uqalā'*), the slaves of their powers of reflection, those who halt with crossing over (*i'tibār*). They pass from the outward sense (*ẓāhir*) to the inward sense (*bāṭin*) and separate themselves from the outward sense. Hence they "give expression" (*'ibāra*) to it, since they are people neither of unveiling nor of faith, God having veiled their eyes from witnessing the true situation of the existent things. Nor have they been provided in their hearts with a faith to be "a light, running before them" (Quran, 66:8).
>
> As for the faithful, the truthful, the possessors of steadfastness among the friends of God, they cross over, taking the outward sense along with them. They do not cross *from* the outward sense *to* the inward sense, but they take the letter itself to the meaning, without "giving expression" to it. Hence they see things with "two eyes" and, through the light of their faith, witness "the two highways." They are not able to deny what they witness, nor do they reject that about which they have certainty. For God has let them hear the rational speech of the existent things, or rather, the rational speech of the possible things, before they come into existence.[40]

If things went according to his mind, Ibn Rushd in passing would not pass. He would pass, "halting with crossing over." He would pass from the side of creation (*al-khalq*) to the side of the Real (*al-haqq*) halting with it. If nobody came to his help, he would be endlessly on his way out, encapsulated in the desire to go and the incapability to do so. Endlessly "giving expression" and leaving room to interpret. He will eventually leave, but none of his acts or his works carry him out. If it were not for a humble beast of burden, he would still be there. So, who will help him to understand? Who, if not the one on whose path he is, and for whom "...[there is] Not an animal but *He grasps it by the forelock! Lo! My Lord is on a straight path.*"[41]

who have reached closeness to God: "They did not walk by themselves, but they walked by the compelling decree until they arrived at the closeness of God [*fa waṣalū ila 'aīna-l qurb*] : "We [God] are closer to him [the dying one] than you are but you do not see." But he [the dying one] sees, because for him the veil is lifted [*makshūf al-ghaṭā'*] "and piercing is his sight" (Quran, 50:22).

Makshūf al-ghaṭā', the cover lifted, announces also the completion of the affair of knowledge. Its name, in the speech of the People of God, is "*kashf,*" "Divine Unveiling."

The third meeting, finally. Ibn Rushd, returning from abroad to his hometown, on his way to his grave and beyond passes Ibn 'Arabi with his friends. Or, rather, something is passing them: a sign, an *āya min āyat Allah*, a sign of God's signs. When it has passed, one of the friends turns to the others asking: "Have you seen?" And the answer is: "You say I do not observe, O my child? I assuredly do. And blessed be your tongue!"

A long time ago, in a book called the *Decisive Treatise,* we were told by Ibn Rushd: the reason why demonstrative thinking or reflection should be included in the divine law or should even be seen as the most important and most correct way of practising it lies in the source of this law itself, that is, in the Quran. Or, more specifically, in the interpretation of one of its verses. The verse Ibn Rushd quoted is one of the verses of *i'tibār*, of "taking heed": "So, take heed, O ye who have eyes!" (Quran, 59:2). *I'tibār* is usually, in a philosophical context, translated as "reflection." So, the translator of Ibn Rushd's text reads (and we understand) that reflection is at the core of the Divine Law because the Quran itself enjoins us to reflect. And Ibn Rushd defines: "reflection [is] nothing else but... to develop, to bring the unknown out of the known."[39] Now, seeing Ibn Rushd's body, which is balanced by his works, carried on the back of a beast of burden to his grave, what do we see? We see something, someone known on his way to the unknown. How should we now reflect, bring the unknown out of him when he is going there?

Ibn 'Arabi writes:

> "There is nothing that does not glorify Him in praise, but you do not understand their glorification. Surely He is Clement, Concealing" (Quran, 17:44). In this verse He

the first one, took place through the wish of Ibn Rushd. The second happened in answer to Ibn 'Arabi's wish. And the third occurred by what we usually call "chance." The place of meeting has also changed. This time, they do not meet in Cordoba, but *"fi-l wāqi'a,"* that is to say, in a visionary place not on earth. Furthermore, their meeting does not come about through the mediation of a human being. The wish to meet is addressed to God, not to Ibn Rushd and not to Ibn 'Arabi's father, as it was for the first meeting. God lets Ibn Rushd appear to Ibn 'Arabi "in the *wāqi'a*" which can be translated as "in the Event" or "in That which Befalls." As these are names for the Day of Judgment, we must conclude that they meet in a time out of time. Finally, their meeting occurs in a vision, that is to say, in a way of seeing intermediate between the sight of this world and the sight of the other world. The path of knowledge has not yet reached its end, the affair is not completed. The indication for this is that *"Al-Wāqi'a"* is also the name of a Sūra of the Quran. But this Sūra is shown to Ibn 'Arabi not (or not yet) on earth. He sees Ibn Rushd in a Sūra (not in his house in Cordova, as in the first meeting), or better, he does not see him, he sees his Sūra. God, not his mind or his imagination, lets Ibn Rushd arise for him [*fa uqīmū liyya*] in the Sūra "Al-Wāqi'a." But he himself has to rise from this earth for this purpose. This is the second step in the "tremendous affair," the affair of knowledge. It is the *vision* of the veil, that is the vision of that which separates the knower from the one whom he desires to know and involves him in knowledge instead. This veil is the Ego, the selfish, lower Self (*nafs*). What Ibn 'Arabi sees in this vision is not a new stage in the development, intellectual or otherwise, of Ibn Rushd. That would be without interest in this tremendous affair. No, what he sees is the veil. And the form of the veil is this: being so involved with oneself and with one's own thoughts that one does not see one's true self. The "true self" is the One who asks to see me. But I neither see Him nor the place He is in (*lā ya'rifu makānī*). This Ibn 'Arabi sees, now. However, the *vision* of the veil is not the completion of the path of knowledge. The sign for this is the fact that Ibn 'Arabi cannot yet see the Sūra on earth. The Quran, that is, the meaning, has not completely descended. For this, the veil must be rent by the deepest of incisions.

Which verse, which *āyā* in the Sūra *"Al-Wāqi'a"* pronounces the form in which Ibn Rushd is made to appear (*fi ṣūrati*)? "We are nearer to him than you are, but you do not see" (Quran, 56:85). Ibn 'Arabi speaks about this verse in *Fuṣūs al-Ḥikam*, referring to those

> world is (already) visible to you *today* with respect to its place, though not its form. So you are *in* the Garden, transformed, in whatever state you happen to be, but you don't *know* you are in it, because you are veiled from it by the form in which it manifests itself to you!... The person whose vision has not been unveiled by God, who remains blinded by his veil, cannot perceive that. He is like a blind man in a park: he is not at all absent from it, yet he does not see it. But the fact that he does not see it does not imply that he is not in it; on the contrary, he really *is* in it.[38]

The very form in which Reality is manifested prevents it from being seen or known. This fact can, however, only be known between the yes and the no when spirit leaves matter, when heads are wrenched from their bodies. For between the yes and the no is the breath. Without it, there would be neither yes nor no, neither Ibn Rushd nor Ibn 'Arabi. There would be no words nor speeches. Nothing written, nothing known. So, whose is the breath, whose the knowledge of the Qāḍī and the knowledge of the Imām, and to whom does it go? Whom is Ibn Rushd looking for? Whom does he by nature desire to know? Mudāwī al-Kulūm, the first Pole, said, "I intend the One and that One holds the key to my secret." Which brings us to the second meeting, the second decision.

The three meetings can be seen as three stations on the way to the next life. Certainly, there is both a temporal and a spatial dimension to them. Ibn Rushd and Ibn 'Arabi meet at various times, one meeting following the other, in various places on this earth, and once, in the second meeting, in an intermediary world, a world of vision. But such a description is dictated by the apparent (*ẓāhir*) side of this world (*al-dunya*). With it goes another path: the path that leads towards the moment of truth, the encounter. This path which is the path of knowledge has neither temporal nor spatial coordinates. It does not spread. It goes into depth. And its stations are the ever-deepening stations of decision on the way to the final decision, the day of decision (*al-yawm al-faṣl*). The decider is, however, not the traveller, such as the author of a *Decisive Treatise*, but "the Best of Deciders" (*khayru-l fāṣilīn*): "The judgment is God's alone. He relates the truth, and He is the best of deciders" (Quran, 6 : 57).

Let us follow the second meeting. Only one of the encounters,

directly by God or by the same source which informed the Angel of Revelation who then inspired the words of God into the Prophet. Furthermore, these two bricks are not two. For, "he takes from God in his intimacy (*sirr*) what he follows in his exterior (*fi-l ẓāhir*)."[34] In the Seal of Saints combine, therefore, the divine law and wisdom. The first is symbolised by the silver brick, the second by the brick of gold. And the third is the combining. Ibn 'Arabi describes the vision of this wall somewhere else,[35] in a chapter entitled *On Knowing Paradise*, as "a vision (*ru'yā*) of myself":

> I saw a vision of myself of this kind. And I took it as good tidings from God. It is connected with the prophetic saying where the Prophet, may God bless him and grant him peace, gives us his likeness (*mathal*) among the prophets, saying: "My likeness amongst the prophets is as the likeness of a man who built a wall and finished it with the exception of one brick. I am that brick. So there is no emissary and no prophet coming after me." He, thus, likened prophethood to a wall and the prophets to the bricks through which this wall stands.[36]

In this vision, Ibn 'Arabi sees the Ka'ba built from bricks of silver and gold and it is complete with the exception of one of its walls. This wall misses two bricks, one silver and one gold: "they were missing in two rows: the highest row missed a gold brick, the one below missed a silver brick. I saw myself inserted in the place of these two bricks. And I was really these two bricks and I completed the wall. The Ka'ba was perfect. I stood and gazed, I was aware that I was standing, and I knew that I was really those two bricks. There is no doubt about it. These two are truly my essence [*dhātī*]. I awoke and thanked God."[37]

The combining of this world and of paradise, of the Real (*al-ḥaqq*) and of creation (*al-khalq*), is also the combining of the seer. The seer combines within himself, that is, truly sees, when he looks towards the one who is ahead. He sees himself:

> As for when the spirits are separated from these material supports... Know, my brother—may God guide and protect you with His mercy—that the Garden which is attained by those who are among its people in the other

the coarsest and the finest, the most precious and the most common, between clay and straw which are the materials of this earth and gold and silver which are the materials of this world that indicate the existence of another world, does not prevent their combining. Fourth, the question of afterlife is the *spirit* of all knowledge.

This life and the next life combine in the brick and the building. The image is familiar within the traditions of Islam; it occurs again in the image of the life of this world being the sowing-field whose fruits will be harvested in the next life. And it occurs in the image the prophet uses to describe his prophethood. It is so perplexing because the temporal connotation which usually eases the mind is here nearly absent. It would be easier to understand that one life comes *after* the other, but such understanding is only a "pictorial" license. Although we have become used to speaking of the "afterlife," there is no "after." For, what can there be after death?

This life is only bricks strewn about at random, a puzzle at most. When the bricks combine, that is afterlife, or real life (*ḥaqq al-ḥayyāt*). Then you will see the house. But the combination is not only the combination *of* bits and pieces. When all these pieces of your life combine, when your life is one and whole in itself, then you are already in the next life while still living here. To put it differently: what we call the next life is nothing but the combination *of* this life in itself, that is the making sense of this life, its meaning.

The image or likeness (*mathal*) of the brick and the building occurs in many places in Ibn 'Arabi's writings. As he explains in the *Bezels of Wisdom* (*Fuṣūs al-Ḥikam*), the image or likeness (*mathal)* of the brick-wall is *his* likeness. But this likeness is also, with one difference, the Prophet's likeness. In a Prophetic saying prophethood is described as a wall of bricks in which one brick is missing. The brick which completes the wall is the Prophet himself, and it is with him that prophethood is completed, i.e., the bricks and the building, the prophets and prophethood *combine*. Ibn 'Arabi, in the context of a vision he had when visiting Mecca, says that the prophetic vision and likeness mentioned must be shared by someone else whom he calls "The Seal of Saints." This one must also see the wall. In his case, however, two bricks are needed to complete it. One brick is from gold, the other from silver, and both are the likeness of the one in whom sainthood combines. The reason for there being two bricks instead of one is that the Seal of Saints must follow the divine law (*shar'*) as brought by the Prophet, which is nevertheless taught

In Corbin's translation of the first meeting, one sentence is missing without this omission being marked. Ibn 'Arabi's text reads: "And he understood my allusion. And it is the essence of this matter [*al- mas'āla*] which was mentioned by that Spiritual Pole [*Quṭb*] and Master [*Imām*], known as "'Mudāwī al-Kulūm.'"[31]

Ibn 'Arabi describes his meetings with Ibn Rushd in a chapter entitled: "On Coming to Know the Breaths [*ma'rifa al-anfās*] and Coming to Know its Poles [*aqṭābiha*], its Realized Ones, and their Secrets." The first one in a series of "Poles" is Mudāwī al-Kulūm whose name, "Healer of Distress," tells the story. He brought various sciences to mankind, among them astronomy and alchemy, the science of purity and purification. Preceding the description of the three meetings, Ibn 'Arabi gives us Mudāwī al-Kulūm's farewell speech to his children and disciples which he concludes with these words: "And truly paradise and this world combine in the brick and the building, though one be from clay and straw and the other from purest gold and silver." And Ibn 'Arabi continues: "This was his advice to his children, and it is a tremendous matter [*mas'āla 'aẓīma*]. He clothed her in symbols and left. Who comes to know her comes to rest."[32]

The tremendous matter which was at the heart of Ibn Rushd's and Ibn 'Arabi's meetings, the matter in regard of which Ibn Rushd understood something, not through his reflection on her or his perception of her or his own effort to understand her, that is, not through himself but through the intention of the one who alluded to her (and it made him lose all colour), this matter will have been at the center of all of his works and writings as it will have been at the center of Ibn 'Arabi's life, for it is not knowledge but *the matter* of knowledge, "the spirit of all the sciences," as Rūmī calls her: "The spirit of all the sciences is only this: to know who you will be on the Day of Resurrection."[33]

The "tremendous matter" for whose sake Ibn Rushd and Ibn 'Arabi met, the decisive matter which runs as a thread through all three meetings—the two meetings that took place on this earth and the one that was initiated in a visionary world—is the combining of this world *(al-dunya)* and the next world (paradise, *al-ākhira*), that is the combining of this life and the next life. Let us maintain this clearly: first, they combine. Second, their way of combining is indicated in the combining of the brick and the building. Third, the *distance* between

Now, amongst the believers there are two kinds of knowers: one holds that knowledge is given by God only to prophets and the emissaries of God and that with the sealing of prophecy the occurrence of such knowledge is also ended. These believers (Ibn 'Arabi calls them "the official scholars") hold that one has to think for oneself or that, because the Scriptures are still there, one has to begin to work, to interpret.

But, whereas work should be directed towards man, whereas he should work on himself to prepare him for a state in which he could receive knowledge, their way is to turn the work away from man and towards the product, towards knowledge as product, as goods. Towards the world. After all, which reason could I have for trembling in front of a child who is in a state of knowing, if my way is towards him?

The second kind of knowers, called by Ibn 'Arabi "the Folk of Allah," consider knowledge to be a gift (*wahb*). For them, this gift has not been suddenly withheld with the death of the Prophet, peace be upon him. It is given as long as the Giver exists. When the recipients of this knowledge work, they work on themselves for the pleasure of the Giver. And with their explanation and understanding they return only what is already written and said. That is, they return the meaning of the Holy Quran and the Sayings of the Prophet, may God bless him and grant him peace.

Whatever they say is a *combination* of two modes: from within their own souls and on the horizons. But such combination is not and, in fact, cannot be of their own making because if it were, then one side would always hide the other. Witness the meeting between Ibn Rushd and Ibn 'Arabi. And compare it with the way divisions and connections are made in the world of reason. Who hides and who seeks? Finally, this world *(al-dunya)* hides the next world *(al-ākhira)*, or creation (*al-khalq*) hides the Real (*al-ḥaqq*). The officiating scholars prefer this world in which they are allowed to rule through their pronouncements, but "they know only some appearance of the life of this world, and are heedless of the Hereafter" (Quran, 30: 7).

Secondly, although there is not more than a hint in Ibn 'Arabi's text concerning "the affair" that might have led Ibn Rushd to ask to meet him, we might now with more confidence dare to guess bearing in mind that "an 'allusion' only takes place through the intention of the one who alludes, not in respect of that which the allusion is made."[30]

> Since, in accordance with God's eternal knowledge, the situation in existence occurs as we have mentioned, our companions have turned to "allusions"—just as Mary turned to allusion—because of the people of lie and deviation. The speech of our companions in explaining (*sharḥ*) His Mighty Book, "to which falsehood comes not from before it nor from behind it" [Quran, 41:42], is allusion, even if it is a reality and a commentary upon its beneficial meanings. They refer it all back to their own souls, even though they discourse about it in general and discuss the mode in which it has been sent down, as known by the people of the language in which the Book was revealed. Hence God combines the two modes in them, as He said, "We shall show them our signs on the horizons and in themselves" [Quran, 41:53], that is, We shall show them the verses which are sent down concerning both the horizons and themselves.[29]

There are, according to Ibn 'Arabi, two kinds of knowledge, and both are knowledge of someone who believes. This should be kept in mind, even if "belief" and "faith" are themselves issues in this context, because the meetings between Ibn Rushd and Ibn 'Arabi are meetings between a man and a child who share at least one thing, faith. That one of them is called "judge" and "jurist" and sometimes even "philosopher" should not detract from the fact that the author of the *Decisive Treatise* is also the one who wanted to see Ibn 'Arabi and that both facts must be understood on the background of faith. The same goes for Ibn 'Arabi. There would have been no reason for him to meet Ibn Rushd in these meetings nor to describe them to others, if it had not been for "the affair" between them. Thus, although the affair seems to be related to knowledge, it must be an affair of knowledge for those who believe. As for those who do not believe, there are two possibilities: either they have no affair, and then Ibn 'Arabi would find no reason to address them. Or theirs is a different affair.

Of course, the preceding quotation implies that the affair is also general, that is to say, it concerns both the signs in our souls and the signs on the horizons. We are, therefore, entitled to say, without one side removing an ounce of weight from the other, that it is both Ibn Rushd's and Ibn 'Arabi's affair *and* a general one.

hardly spoken; an answer to something faster, stronger than a formulation. "How...?", asked Ibn Rushd, "how...?" For a moment he *is* where he never was; where he never was in his books, in his *Decisive Treatise*, in his talking between the Divine Law and Human Wisdom, in his talking from this side about that side, talking from that about this, diplomatically shuttling to and fro, making connections. For once, he is in-between, though not with enough ground, not enough "head" on his shoulders:

> "Behead yourself! Whatever you do selflessly, 'tis a case
> of *thou didst not throw when thou threwest.*"[28]

Ibn 'Arabi said in the first encounter: "He had understood my allusion." The signs are there: the changing of colour, the pronunciation of the "*La ḥawla wa la quwatta...*," that is, the pronunciation of a *given* sentence that says, "I am weak. I cannot even become strong through my own effort. I cannot be anything through myself, for every greatness, every 'something,' is a grant. Without humility, my works must come to nothing. For without humility, I cannot receive." Ibn Rushd had understood, in a moment, a way of speaking which is just hinting, not even "logical" or discursive. An uneasy way of speaking for a jurist because, although it is not his speech, he may know, he may remember the episode from the Quran, when Mary brought the infant Jesus to her people and they reacted with terror and disbelief because they could not cross from the apparent to the hidden, they could not move from the apparent to the meaning. They saw a little child that was born without a father and they did not see... . "So she pointed to him [*fa asharat 'ilayhi*]," and they asked Ibn Rushd's question, "How?" "How shall we speak to one who is still in the cradle, a little child? He said, 'Lo, I am God's servant'" (Quran, 19 : 29-30).

It is well worth taking a closer look at this speaking by allusion (*ishāra*), not because it may help us to find a connection between the divine and the human, between two supposed kinds of knowledge, but because it points to two kinds of knowing *within* the divine law. It may, thus, refer us to an inner conflict experienced by those who adhere to a particular divine law, a conflict that breaks out as a specific duality or is broken into dualities only when it cannot be *borne* out.

Ibn 'Arabi says:

him over all these years increasing in age, has his knowledge ever increased? The very affirmation he seeks, when found, denies him; it sends the blood to his head and fills his eyes; it fills him with pride and puts him to shame. He sees and does not see and, thus, in a strange inversion, claims to be happy, even happier, because the other one, the child, understood him [*fa zāda faraḥu bī li-faḥmī 'anhu*]. So, the child understands. That is, the child denies. It leaves no place for him in his own eyes. Because, as a child, it knows well of the connection between knowledge and jealousy, of the desire for knowledge as a way of attracting the eye of a lover. Why did Ibn Rushd want to know about the boy? His colour changes. He closes on himself, sinking, doubting that which was with him. But after a breath or two, he reemerges, or better, *it* emerges: a mild-mannered, well-wrought, fully-armed, complete sentence, a monster of a sentence, so to speak: "How did you find the affair in divine unveiling and illumination? Is it (the same as) what we are given by reflection?"[27] The child who is still a child answers as behooves a good child. That is, it answers one thing after the other. It says: "Yes No." For, after all, these are two questions: "Yes" to the first one, "yes, I found the affair through divine unveiling and illumination." And "No" to the second, "no, it is not what is given to you through reflection." But then the good child finds in this crafty sentence what it should not have found, a particle: "*How*," Ibn Rushd asks, "did you find the affair in divine unveiling and illumination?" To this particle which is hardly a question and yet the whole question, Ibn 'Arabi replies once by not replying. The judge of Cordoba and eminent jurist will have understood. He will have known that one of the companions of the Prophet, may God bless him and grant him peace, Imam 'Ali, when asked "how?", namely "how God does such and such?", answered: "Regarding the one who 'hows' the how, one does not ask 'how'" (*alladhi kayyafa al-kayf, lā yus'al 'anhu kayf*), and the jurist of Cordoba will also have known the *bilā kayf* (*without how*) injunction for the interpretation of the divine law. Knowing this, Ibn Rushd would have known that there is no *how* in divine matters and that, therefore, how the child found the affair in divine unveiling is not a question.

Once, Ibn 'Arabi replies by something decisive, by what happens between the yes and the no: "spirits take their flight from their matter and heads are separated from their bodies." If this could be heard as an answer, it would have to be an answer to something

> I stored up within me [Abu-l Ḥakam's words] as a theme of meditation and recollection. I am now the sole survivor among that little group of friends—may God have mercy on them—and then I said: "On one side the master, on the other his works. Ah! how I wish I knew whether his hopes have been fulfilled."[26]

Ibn 'Arabi met Ibn Rushd three times. In various ways, under different circumstances, it is true, and even, at times, without connecting or in such a way that it would be difficult to know if there was a connection. But they met. Ibn 'Arabi describes their meetings, and it becomes immediately clear that they met (or were made to meet) for the sake of knowing. To know something about each other, to know each other, to know about their fate.

Ibn Rushd, the mature scholar, the judge of Cordoba, asks to meet a child. The matter for which he wants to see him is, however, not a child's matter. So, there are two reasons for pretense. Things have to be arranged. The boy has to be lured into the judge's house. Ibn Rushd has heard strange things: a child has attained a degree of knowledge which, if reached at all, is usually the result of long years of arduous study and requires the purposiveness and dedication of a mature intellect. None of which applies in this particular case. No books were read, no accounts written, and it is said that the boy did not even intend or desire to acquire what was given to him. He entered, probably at the hand of a grown-up, into a spiritual seclusion and emerged in the way he emerged, showing signs of knowing which alarmed the scholar who had settled in his knowledge and was open for new views only insofar as they were not unsettling. So, the man of discourse, versed in the art of demonstration and interpretation, had to make sure. Yet, the only way to learn here is by seeing. Ibn Rushd cannot take refuge in books; he has to meet Ibn 'Arabi. He will meet the child and he will look at him. He does so, but not quite so. Something prevents him from knowing by sight. Perhaps seeing for him is still not believing—nor is it knowing. Ibn Rushd, when meeting Ibn 'Arabi, has to say something, even if it is hardly a word. For, even if he saw, it would not suffice; the judge wants to be affirmed. So he speaks the particle of affirmation and it is returned to him. So he is affirmed. So he is denied. For, if such knowledge as he knows through hard study and long reflection can be reached by a child without time and effort, then where does that leave *him*? With

Later, after our interview, he questioned my father about me, in order to compare the opinion he had formed of me with my father's and to ascertain whether they coincided or differed. For Averroës was a great master of reflection and philosophical meditation [*min arbābi-l fikri wa-l naẓari-l 'aqliy*]. He gave thanks to God, I was told, for having allowed him to live at such a time and permitted him to see a man who had gone into spiritual retirement and emerged as I had emerged. "I myself," he declared, "had said that such a thing was possible, but never met anyone who had actually experienced it. Glory be to God who has let me live at a time distinguished by one of the masters of this experience, one of those who open the locks of His gates. Glory be to God who has accorded me the personal favor of seeing one of them with my own eyes."

I wished to have another interview with Ibn Rushd. God in His Mercy caused him to appear to me in an ecstasy (*waqi'a)* in such a form that between his person and myself there was a light veil. I saw him through this veil, but he did not see me or know that I was present. He was indeed too absorbed in his meditation to take notice of me. I said to myself, "His thought does not guide him to the place where I myself am."

I had no further occasion to meet him until his death, which occurred in the year 595 of the Hegira [1198] in Marakesh. His remains were taken to Cordova, where his tomb is. When the coffin containing his ashes was loaded on the flank of a beast of burden, his works were placed on the other side to counterbalance it. I was standing there motionless; with me was the jurist and man of letters Abu-l Ḥusayn Muḥammad ibn Jubayr, secretary of the *sayyid* Abu Sa'id [an Almuhad prince] and my friend Abu-l Ḥakam 'Amr ibn as-Sarrāj, the copyist. Abu-l Ḥakam turned towards us and said: "Have you not observed what serves as a counterweight to the master Ibn Rushd on his mount? On one side the master [*imām*], on the other his works, the books he wrote." And ibn Jubayr answered him: "You say I do not observe, O my child? I assuredly do. And blessed be your tongue!" Then

II.

> *The use of words is that they set you searching and excite you, not that the object of the quest should be attained through words. If that were the case, there would be no need for so much striving and self-naughting.*[25]

This is Ibn 'Arabi's report on his encounters with Ibn Rushd; his way of putting it is significant, thus the whole relevant passage is cited:

> And so, one fine day, I went to Cordova, to the house of Abu-l Walīd Ibn Rushd. He had expressed the desire to meet me personally, because he had heard of the revelations that God had accorded me in the course of my spiritual retirement [*khalwatī*], and he had made no secret of astonishment at what he had been told. For this reason my father, who was one of his intimate friends, sent me to his house one day, pretexting some sort of errand, in reality to enable Ibn Rushd to have a talk with me. At that time I was still a beardless youth [*ṣabīyyun*]. When I entered, the master arose from his place, received me with signal marks of friendship and consideration, and finally embraced me. Then he said, "Yes." And I in turn said, "Yes." His joy was great at noting that I had understood. But then taking cognizance of what had called forth his joy, I added: "No." Immediately Ibn Rushd winced, the color went out of his cheeks, he seemed to doubt his own thought. He asked me this question: "What manner of solution have you found through divine illumination and inspiration [*fi-l kashfi wa-l fayḍi-l ilāhī*] ? Is it identical with that which we obtain from speculative reflection [*al-naẓar*]? I replied, "Yes No. Between the Yes and the No, spirits take their flight from their matter and heads are separated from their bodies." Ibn Rushd turned pale, I saw him tremble; he murmured the ritual phrase, "There is no power save in God"—for he had understood my allusion [*mā ashartu ilayhi*].

analysis of revelation as brought by a "messenger" [*rasūl*]. The Divine Word passes in the process of its descent through stations. On a certain level it "becomes divided into reports [*akhbār*] and rulings [*aḥkām*]. The friends [*awliyā'*] and prophets [*anbiya'*] possess only reports, while the prophets of the religions and the messengers [*rusul*] possess both reports and rulings."[22] This is the beginning of the Divine Law with its two arms of rulings and reports: "As for the reports, they are... divided into two kinds: One kind is concerned with the situation of the Real [*al-ḥaqq*], and the other with the situation of the cosmos."[23]

There is, finally, one point that should make the necessity of faith in the reports sufficiently clear and prepare at the same time for the necessity of meetings:

> The views of the rational and reflective thinkers concerning God diverge in accordance with the measure of their consideration. The god worshipped by reason devoid of faith is as if he were—or rather, he is—a god put there in accordance with what has been given by the rational faculty's consideration. Hence the god's reality is diverse in respect to each rational faculty, and rational faculties conflict. Each group among the people of rational faculties declares that the others are ignorant of God. Even if they should be Muslim considerative thinkers all of whom interpret, each group declares the others unbelievers.
>
> But no disagreement has been related from the messengers, from Adam down to Muḥammad, concerning the descriptions they attribute to God. On the contrary, all of them speak with a single tongue. All the books they brought speak about God in a single tongue. No two of them disagree. Some of them attest to the truth of the others, in spite of the great lengths of time and the prophets' not having met... .[24]

If no amount of interpretation will bring about the unity that is necessary for the attestation of truth, and if, on the other hand, it is possible for messengers to attest to the truth of each other without having met, then maybe for ourselves there is hope through meeting. For how can there be knowledge without it?

reason why the Prophet spent thirteen years with his companions only to instill faith in them. Although Ibn 'Arabi easily lends himself to such romanticization due to the mere fact that he wrote, his writings do not carry the big-sounding note interpreters carried off in triumph.

There must be meaning in it. After Ibn Rushd, Corbin also reaches a level of decision:

> If we carry our analysis a little deeper, we shall see once again how, beneath its various technical solutions, the problem of the Intellects and of their relation to the active Intelligence conceals a crucial existential decision. The solution—the decision, rather—prefigures and conditions a whole chain of spiritual development with far-reaching consequences. For it announces either that each human being is *oriented* toward a quest for his personal invisible guide, or that he entrusts himself to the collective, magisterial authority as the intermediary between himself and Revelation.[20]

The human being entrusts himself in both cases to something that mediates between himself and another. The question is only: to whom does the mediator entrust himself?

The matter of trust is, of course, a matter of faith. Although it seems that in the case of Ibn Rushd's "interpretation" to interpret is itself an action of faith, it is still necessary to entrust oneself *to* interpretation. Who is the one that entrusts himself to interpretation if not reason itself? It is in this sense that Ibn 'Arabi's remark about reason's faith can be understood. Despite the fact that reason has come of age, that it is proud to have done with faith, it actually believes. But its belief is not in what is given to it for the sake of understanding, its belief is in its *interpretation* of the data. That is why it may appear to a reasonable person that he can do very well without faith. Ibn 'Arabi's remark refers to "reports" [*akhbār*] because these are the actual contents of faith.

There is no interpretation without something to be interpreted. Faith is required for "the reports brought by the messengers from God,"[21] and not for our interpretation of these. Even if we interpret the reports, we should entrust ourselves to *them* and not to our interpretation of them. For, although this may be also called faith, it is really a lack of faith. Ibn 'Arabi derives the term "report" from his

Let us resume: according to Corbin who sees Ibn 'Arabi as one of the foremost representatives for his point of view, guidance is very well possible and in fact necessary for reaching the end of any spiritual path, that is, necessary for a human being to reach his Lord, be it through knowing Him or otherwise. However, guidance cannot be through oneself. If I could reach the goal of my striving by myself or by what I have with me (my mind, my reason, etc.), then there truly would be no need of a guide. "I myself" (with everything that is mine) *is*, however, precisely that one who cannot help himself and therefore always appeals, claims. Furthermore, there are two kinds of guides. One, "an earthly man like ourselves and a contemporary," as Corbin calls him, and the other, the invisible guide, the one who is known without being seen. Both are valid representatives. Corbin clearly takes the latter as his model for guidance and, in a way, this is justified insofar as it points to *one* essential aspect of guidance: to come to *know* (not: to come to believe) what cannot be seen. The guide has in this respect the characteristic of that which he guides towards. All guidance must possess this aspect. But there is another aspect which is completely absent from Corbin's account and it has far-reaching consequences. In the course of the history of Islam there have been both types of guides: the visible ones and the invisible. And insofar as they are guides, they must both obey the same principle of guidance. So, there is nothing more excellent about an invisible guide than about a visible one. The difference stems only from the difference in the requirements of the disciple, not from a factor within the principle of guidance itself. Certain souls need earthly guides, others do not. The necessity of an earthly guide stems from the necessity of "striving and self-naughting" as an important aspect of guidance: that is, the struggle against one's Ego or lower self. Who is still earthly needs an earthly guide, even if he or she strives to reach heaven. Who is already "heavenly," may do with a heavenly guide. But guidance implies both heaven and earth. The danger of putting undue stress on the heavenly, invisible side of guidance lies in the fact that it easily contains a hidden form of pride and it is well known in all religions and traditions of wisdom that intellectual pride is the greatest kind of obstacle to any guidance, even if this pride tries to avoid looking too intellectual and comes along instead in the garb of "imagination" and "vision." To such stress on the imagination corresponds a near-absence of interest in something that sounds less glorious, namely, faith. Faith maybe too earthly, but there must be a

or that of the Prophetic Sayings, awaits further interpretation. There is agreement between Corbin and Averroës in this respect. Corbin differs, however, when he says that interpretation cannot be carried out by free-floating intelligences. It involves individuals and those individuals can and must have access to a world which brings them the news they may bring to others. This is the world "of the Angel" or the word of "active Imagination."

What Corbin advocates here is often submerged in the noise of theological (and philosophical) battle to the point that it seems to have disappeared altogether. But, in fact, it is not new; it is the question of the necessity of a guide and of guidance for the attainment of Divine Knowledge. The problematical part of his argument lies only in his exclusive stress on one particular form of guidance which he takes to be *the* model of guidance and which he finds most clearly expressed in Ibn 'Arabi:

> Ibn 'Arabi... presents a kinship with those Ṣūfis who called themselves Uwaysīs. They owed this name to a pious ascetic of Yemen, Uways al-Qaranī, a contemporary of the Prophet, who knew the Prophet without ever having seen him in his lifetime; the Prophet in turn knew him without ever having laid eyes on him, and it was to him that he referred in this saying preserved in a *ḥadīth* : "I feel the breath of the Compassionate coming from the direction of Yemen." Thus Uways had no visible human guide; it was only after the Prophet's death that he went to Ḥijāz... . All those among the Ṣūfis who had no visible guide (*murshid*), that is, an earthly man and a contemporary, called themselves Uwaysīs. One of the most famous was Abu-l Ḥasan Kharraqānī (d. 425/ 1034), an Iranian Ṣūfi, who left us the following saying: I am amazed at those disciples who declare that they require this or that master. You are perfectly well aware that I have never been taught by any man. God was my guide, though I have the greatest respect for all the masters. More specifically, according to a tradition reported by Jāmī, it was the "Angel" (*rūhānīyya*) of another great Iranian Ṣūfi, Abū Yazīd Basṭāmī (d. 261/ 875) who guided Abu-l Ḥasan along the spiritual Path.[19]

> Revelation refers. The magnitude of the loss becomes apparent when we consider that this intermediate world is the realm where the conflict which split the Occident, the conflict between theology and philosophy, between faith and knowledge, between symbol and history, is resolved. The development of Averroism with its inherent ambiguity was to exacerbate this conflict.[17]

The result of this view and its concomitant attitude which is indeed more and more apparent in both "Orient" and "Occident" is twofold: on one hand, there is no way for the individual *qua individual* to connect with God, that is, to know Him. The connection is possible only between the Divine Attribute of the Knower, that is, the "active Intelligence," and the "human intelligence," the human knower, insofar as he is non-individual. This de-individualization of man in regard of his capability to know, to reach God, admits of the connecting factor only *in principle*. The Prophet was the mediator between human individuals and the Divine. Once he has departed from this world, he does not continue to exist as an individual, that is, does not continue to exist at all or only and at most as "Prophet-Principle." Furthermore, there are not and cannot be any "successors" to or "inheritors" of the function and the person of the mediator. Knowledge must be earned through one's own effort only, it cannot be received through a giving, a handing on from another individual who was the previous carrier of it. On the other hand, the intermediate world through which Divine Knowledge could descend upon human beings is cancelled. The substitute for this double-cut of the connection is, precisely, a *decisive* connection: its name is "science."

For Corbin the development described was, however, not the only way of continuing the religious path. There is no doubt for him "that the prophet Muḥammad is the "seal of the prophets and of prophecy" (and that) "the cycle of prophetic Revelation is closed, no new *sharī'a*, or religious law, is awaited. But the literal and apparent text of this ultimate Revelation offers something which is still a potency. This potency calls for the action of persons who will transform it into act... ." The function of such persons "is an initiatic mission; its function is to initiate into the *ta'wīl*, or *intelligentia spiritualis*."[18] In other words, although the mission of the Prophet, upon whom be peace, is finished, the text, be it that of the Quran itself

lived in Ibn Rushd's own time. They met and it is due to Ibn 'Arabi's account of their meetings that the matter of knowledge (and with it a greater affair) appears in a new light. To prepare for the description of their meetings, some cursory remarks about Ibn 'Arabi's attitude towards interpretation[*ta'wīl*] should be made.

The text of the meetings between Ibn Rushd and Ibn 'Arabi appeared for the first time as the centerpiece of an argument about the real character of Islamic philosophy in Henry Corbin's *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Corbin translated and quoted it with the wish that it should be included into every textbook of philosophy. He did not interpret it extensively, maybe to let it speak for itself, but also to use it as a springboard into his argument about the necessity of *ta'wīl*. He agrees with many other writers in the description of the particular situation that makes the use of it necessary, i.e. the absence of the primary mediator of revelation. He sees, however, in Ibn 'Arabi a kind of *ta'wīl* at work that is considerably deeper and more comprehensive than that of the rationalists. For him, both Ibn 'Arabi and "Averroës the great Aristotelian" are practitioners of the art of interpretation, but with a significant difference. Corbin criticizes Ibn Rushd severely for two reasons which can be contracted into one: Firstly, Averroës

> as a Peripatetic had no use for the idea of creation. In addition to the active Intelligence, which is separate and unique, he... accepts the existence of a human intelligence independent of the organic world, but this intelligence is not individual. The individual is identified with the perishable; what can become eternal in the individual pertains exclusively to the separate and unique active Intelligence.[16]

Secondly,

> in his striving to be strictly faithful to peripateticism, Averroës excludes from his cosmology the entire second angelic hierarchy, that of the celestial Angel-Souls, governing the world of the active Imagination or Imagination of desire, the world which is the scene of visionary events, of symbolic visions, and of the archetypal persons to whom the esoteric meaning of

Rushd's attempt to save as much of the religion as is possible once piety and virtue have nearly vanished and with it the love of the believers for one another. It is, however, also obvious that interpretation cannot bring them back because it practices very much on the field of religion what the philosophers practised on the field of poetry. A closing of the gates, a cultivating of one's own garden, an arranging of what is left, the management of facts. And because it implies a forgetting of God over oneself, it will be forgotten. The believer, the knower that does not strive for the sky will find the sky closed one day. Or, as it is announced in the Prophetic saying: he will find the Book of God lifted from this world.

It is often said that philosophy made only a short appearance in the world of Islam. That may be correct as far as appearances go, but it is not so on a deeper level. On the contrary, the attempt by means of one's mind to fortify what one has or has left, the appeal to rationality as a major expression of faith has since the official disappearance of the Muslim philosophers several centuries ago rather increased. One may in this regard even speak of a progressive philosophization of religion or, for that matter, of the world. It is here that the world has been cast into a unified mold which has such gigantic dimensions that it easily digests the fiercest clashes of cultures without so much as a sound.

Its symptom, in the field of knowledge, both the so-called religious and the so-called philosophical, is the unwillingness to understand and to accept the necessity of mediators, of anyone between my own desire to know and the knowledge of God. Everything is dragged down onto one's own level. The misery Ibn Rushd complains of is most often associated in Islamic thought with the death of the Prophet, may God give him peace. It is felt that his death left a vacuum in the community of the believers, that with him went the sole explanator and mediator of the Word of God. Yet this vacuum is rather filled with one's own mind than with the search for someone who would fulfil a similar function as the departed one. The reason for this is very simple. It allows one to do what one likes. There was and is always someone in us waiting for such a moment—for the moment where he can take a deep breath, where he is free from the yoke of self-discipline, where we are free to not do what the One likes whose knowledge we, the lovers of wisdom, claim to be our ultimate goal.

Fortunately, there are other voices. One of them, Ibn 'Arabi,

> adept in dialectical interpretation. These are those who are dialectical by nature alone or by nature and habit. Another sort is those adept in certain interpretation. These are those who are demonstrative by nature and art—I mean, the art of wisdom. This interpretation ought not to be declared to those adept in dialectic, not to mention the multitude.[13]

It becomes clear from these remarks that interpretation is for Ibn Rushd a *logical* affair, that is, a matter of meaningful speech. Interpretation is in regard to articulated speech what demonstration or consideration is in regard to "things": the drawing out of an inner sense from an outer sense mirrors the drawing out of the unknown from the known, the drawing out of the maker from the things made. The first is defined as interpretation, the latter as demonstration: "The meaning of interpretation is: drawing out the figurative significance of an utterance from its literal significance...," and "consideration [*al-i'tibār*] is nothing more than inferring and drawing out the unknown from the known [*istinbāṭ al-majhūl min al-ma'lūm wa istikhrājuhu minhu*]."[14] Both are said to be necessary or, according to Ibn Rushd's interpretation of the divine law, the best way to obey the intention of this law which is to lead to the knowledge of God:

> So we say: If the activity of philosophy is nothing more than reflection [*al-naẓar*] upon existing things and consideration [*al-i'tibār*] of them insofar as they are an indication of the Artisan [*al-ṣāni'*]... and if the Law has recommended and urged consideration of existing things, then it is evident that what this name indicates is either obligatory or recommended by the Law. That the Law calls for consideration of existing things by means of the intellect [*al-'aql*] and for pursuing cognizance of them [*ma'rifa*] of them by means of it is evident from various verses in the Book of God, may He be blessed and exalted. There is His statement, may He be blessed and exalted, "Consider, you who have sight" (59: 2); this is a text for the obligation of using both the intellectual and the Law-based syllogistic reasoning.[15]

It is quite obvious that interpretation must bear the brunt of Ibn

appeal to the *nature* of man. That nature being, of course, reason. The appeal to reason promises to be particularly successful, if one can establish that the heart of the Divine Law itself appeals to it. So Ibn Rushd tries to establish that "interpretation," if it is only practised rationally, will in fact help to keep the religious community intact and allow each and every one of its members to reach the goal for whose attainment the Law was brought in the first place. He can assume this, if "interpretation" is only another name for "reason." The means for such an assumption he finds to some extent in his interpretation of certain verses of the Book of God but mainly in the "books of the Ancients," the Greek philosophers, that is, in Aristotle. There the name for reason is "demonstration." In this way, the connection between the Divine Law and Wisdom is thought to be decisively established. Such an establishment is, however, attainable only for a price. To the extent that everything is cut to the size of man (wisdom is "*human* wisdom," faith is a matter of *man's* "capacity to assent," religion exists *for man,* etc.) and to the extent that man is the main benefactor and actually the pivot around which the whole action turns, to this extent it is also man who has to pay the price. More about that later. For now, it is important to notice that the introduction of such an order requires a bending over and into the matter of interpretation itself. It resembles Aristotle's response to man's desire for knowledge by asking him to know first what kind of knowledge he desires. The means for such a decision Ibn Rushd finds in the philosophy of the Greek philosophers, and more specifically in a certain understanding of Aristotelian logic, of syllogism as a means of demonstration. Ibn Rushd is so intent on demonstration because it is for him something like interpretation in its purest. It gives a measure starting from which all interpretations can be classified as types, some coming closer to the ideal, some being further away from it. And to each type of interpretation corresponds a type of interpreter. In this way, man as believer is divided into three types that reflect his level of faith, or his "capacity to assent" [*taṣdīq*],[12] and assign to each type of faith either a particular kind of interpretation or no interpretation at all:

> For people are of three sorts with respect to the Law. One sort is in no way adept at interpretation. These are the rhetorical people, who are the overwhelming multitude. That is because no person of unimpaired intellect is exempted from this kind of assent. Another sort is those

al-ittiṣāl, translated as *Decisive Treatise about the Connection between the Divine Law and Wisdom.* It seems that the main motive for this text lies in its intention to bring to a halt a development within Islam that had begun much earlier, in fact, according to its author, soon after the departure of the Prophet of Islam, upon whom be peace, and had steadily gained momentum over the centuries until it led to the state of affairs that seemed to characterize Islam during the author's lifetime. The development is indicated in one of the Prophetic sayings: it is the splitting up of the community of Islam into an ever-increasing number of factions each of which claims to be the true representative of the true religion. The Prophetic saying mentions the number of factions that Islam will split into and the fact that one of them will be the remaining true representative, but it does not say who will belong to this one true faction. Everyone must and will through his or her life find out.

Ibn Rushd, trying to diagnose the cause of the disease finds both virus and remedy in the same matter: the matter of interpretation [*ta'wīl*]: "Those in the earliest days (of Islam) came to have perfect virtue and piety only by practicing these statements without making interpretations of them; and any one of them who grasped an interpretation did not think fit to declare it. When those who came after them practiced interpretation, their piety decreased, their disagreements became more numerous, their love for one another was removed, and they split up into factions."[11] It is not quite clear, if the practice of interpretation was the cause for the decrease in piety or if something happened to those "who came after" the earliest believers, a weakening in faith that made them think of interpretation as a way to regain their former strength. If the latter was the case, then one would have to ask about the reason for this weakening of faith. But this reason is not given. In any case, Ibn Rushd's statement is ambiguous and it is advisable to take the ambiguity as a constituent of the situation itself. The situation must be ambiguous, for it becomes thereby a situation asking for a decision. Ibn Rushd, despite the huge distance from Aristotle surprisingly similar to him, is also someone who wants a decision. He wants to draw a line, a line that stops the ever-increasing tumult of interpretations by introducing an order into it. And he thinks to do that by unearthing the *rationality* of the Divine Law. In other words, the ever-growing tide of schools of religious doctrine and their increasingly fierce battles against each other are thought to be containable by an appeal to man himself, that is, by an

there, it is true, but not very much, just as "one of the causes and a kind of principle."[10]

More than a thousand years later, a text is written which also claims to be decisive. The context is different, but not altogether different. We are in the midst of a faith based on a book which is believed to be the word of God, a book from which all guidance and knowledge derives. This book was brought to mankind by a messenger of God who received it through an angel. It speaks of the necessity of faith and of the importance of knowledge. It states clearly what a believer is asked to believe in, what is of benefit to him and what of harm. It says that it is a guidance and a warning. There is, after reading this Book, no room to deny that God is jealous because this is clearly set down in it. From this book and from its explanation by the one who brought it to mankind, namely the messenger of God, a Divine Law is derived. Within this Divine Law a major distinction is made: the distinction between "rulings" [*aḥkām*] and "reports" [*akhbār*]. The latter refer to God's descriptions of Himself and of His creation and will be of particular relevance to us. The purpose of both of these parts is to state what is necessary for guidance, to thereby tell people how they must act in order to reach the goal for which they were created, and to help them through such correct action to know God. Those who believe in what was revealed must only listen and act on what they have heard.

All of this is, of course, absent from the situation of the ancient (or rather, "the young") philosophers. Whom do they listen to when pursuing knowledge for knowledge's sake? What about the necessity to act on the grounds of their knowledge? Is their knowledge in itself a way of acting, and maybe the most excellent one? There is God as the possessor of the highest kind of knowledge, but He does not speak to them. He has set nothing down to which they can hold. All they have is themselves, each other's discourses, and their desire. How can someone who belongs to the tradition of a revealed Book look to them for guidance? What is the situation in which he finds hope and enlightenment coming from their side?

In the twelfth century A. D., the sixth century A. H., the chief judge of Cordoba, Abu-l Walid Ibn Rushd (Averroës) who was one of the greatest Islamic scholars and jurists of his time and very knowledgeable in Greek philosophy wrote a short treatise with the title of: *Kitāb faṣl al-maqāl fīmā bayna-l ḥikma wa-l sharī'a min*

is, "the philosophers," and those whose speech is not concerned with such a matching of words and their meanings, that is, "the poets."

How does Aristotle know that God cannot be jealous? Who or what told him? The poets, the soothsayers, claimed that they knew from God. That they had heard of God's jealousy through the voice of mediators, like the oracle. Even Socrates replied to a critical young philosopher telling him that "you can easily invent tales of Egypt, or of any other country," that in his own days they took the truth from wherever it came, be it "from the rocks and oaks."[9] Now, it may be that there were just too many poets around who claimed such information and who had received it through no other way than their own imagination. And it may be that "the young philosophers" thought it was their duty to safeguard the remains of truth before they were vandalized by roaming bands of poets who fed on the reputation of their predecessors while being empty inside. In fact, most of philosophy since the time of Plato has this aspect. And in fact, as we will see shortly, Ibn Rushd's flirtation with philosophy seems to be animated by the same spirit: the anxiety about the dissolution of religion and of the religious community with it, and the idea that such could and should be mended through closing the gates of the city and keeping one's face down. If such is done with the help of foreign mercenaries, the ancient philosophers, in this case, or with the help of a wise restriction to "what is with us," our knowledge, our reason, our science, as in the case of the Greek "young philosophers," does not really matter. The common feature is the closing up over oneself. The ancient poets knew that the meaning of their words were not with them, but out there, in another world. They knew that words are pointers and that one had to follow the lead and go out or up to find their meaning. This was called "metaphor." How could it be expected that words match meaning, that people know what they are saying, unless the sky is closed and one either is busy in the way of science, staking the territory out, or in the way of young poets bouncing words up against the sky and trying to catch the rebounds? Who told Aristotle that God is not jealous when not only the poets but also the religions tell us the opposite? Aristotle does not say. If Heidegger's word is true that philosophy begins with a decision, that this decision was taken long ago for knowledge, that the fate of Europe was, thereby, decided, then maybe what we have here with Aristotle's statement is precisely such a decision. Knowledge that exists for itself, pure science is celebrated as the most worthy pursuit. And God is still

Divine Knowledge. It must lie in something else. And in fact, as jealousy is found in the place of love, the jealousy of God must be born from His desire of man, that is, from God's desire that man love Him and not anyone or anything else. But man's way to God is through the Divine attributes, and the attribute of Knowledge is amongst the most excellent of His gifts to man. The desire to know is given to man so that he recognise the giver. But he can do so only if he sacrifices the gift for the sake of the Giver. If he does not, if he loves knowledge for its own sake, he takes or mistakes knowledge for his God and thereby worships another god besides God. Thus, he attracts the jealousy of God, that is, the jealousy of the One with whom there is no other. Can man avoid falling in love with God's gifts? Or to put it differently: what would he really have to sacrifice, if he were asked to give up the desire of the divine knowledge for God Himself? Aristotle states it clearly: he would have to sacrifice his desire for freedom, for independence: "for just as we call a man independent who exists for himself and not for another, so we call this the only independent science, since it alone exists for itself."[7] The idea of independence occurs to man whose "nature is in may respects servile" precisely through this desire. The desire itself, insofar as it is natural to man, must participate also in man's natural servility. But the name of this particular servility is "independence," or "existing for itself." Thus, man in pursuing this most excellent science (that is, wisdom) can by himself not prevent the mistake and must face the jealousy of God. The only alternative would consist in man's accepting his nature, that is, his servility, without reserve. But man cannot do this because he would have to give himself up. He would have to break his desire for knowledge, to cast it away for the sake of his Lover. It might happen that he recognizes at a certain point, if the face of a lover appears to him, that the very desire to know God which is at the heart of all sciences is the greatest hindrance on the way to God. But then he would still have to be patient and wait for God and His jealousy to deliver him. For only "he who knows God is disinterested in the gifts of God, and he who is negligent of God is insatiable for the gifts of God."[8]

Aristotle seems to have an easier answer: do not worry, God cannot be jealous. Those who claim so are liars. They act as if they knew what they are saying, but they do not. Repeating Plato's critique of the poets, he insinuates that there are those who know what they are saying, or whose intention is at least to only say what they know, that

men naturally desire knowledge."[4] "The Philosopher," as he was going to be called "in the Orient," continues, not by simply looking for knowledge, but by trying to elucidate the nature of the knowledge that man desires. He concludes that this knowledge, the highest and most worthy to pursue, is knowledge that exists for itself and is therefore "the only independent science."[5] Existing for itself, such knowledge cannot (even) exist for man. Thus, man is said by nature to desire what is not for him and, thus, God enters:

> For this reason its [this knowledge's] acquisition might justly supposed to be beyond human power, since in many respects human nature is servile; in which case, as Simonides says, "God alone can have this privilege," and man should only seek the knowledge which is within his reach. Indeed if the poets are right and the Deity is by nature jealous, it is probable that in this case He would be particularly jealous, and all those who excel in knowledge unfortunate. But it is impossible for the Deity to be jealous (indeed, as the proverbs says, "poets tell many a lie"), nor must we suppose that any other form of knowledge is more precious than this; for what is most divine is most precious. Now there are two ways in which it can be divine. A science is divine if it is peculiarly the possession of God, or if is concerned with divine matters. And this science alone fulfils both these conditions.[6]

The lengthy quotation from Aristotle is justified on the grounds that it describes man's dilemma in pursuing the most "excellent science" clearly and with a significant twist. Two motives appear that will be found more or less overtly in all treatments of this subject and, thus, also in the meetings between Ibn Rushd and Ibn 'Arabi—God and Jealousy. The real aim of the human desire to know is to reach the knowledge of God. Yet, this knowledge both lies beyond his grasp and is not his own. According to Aristotle, the poets say that God is "by nature" jealous. What would He be jealous of? If man is too weak to reach this Divine Knowledge, why should God fear that He might have to share His knowledge with another? The threat that would warrant God's jealousy cannot lie in man's possible acquisition of

philosophers," any close inspection will show that the main ingredient of philosophy, its *eros*, is conspicuously absent, and so the labeling of these men as "philosophers" will allow for an all too easy dispensation of them by the claimed inheritors of true philosophy. This is even more remarkable in Ibn 'Arabi who defended Plato and philosophy against "the people of Islam who dislike Plato only because of his relationship to philosophy and because of their ignorance of the meaning of this word"[2] and then barely ever uttered another word about philosophy. But he called Plato a "sage" and retained from philosophy the meaning of its name, "love of wisdom." And "every man of intelligence loves wisdom."[3]

Our intention is, therefore, neither to attempt to read the traces of philosophy in the world of Islam nor to try to compare two Muslim philosophers regarding the views their schools of thought held concerning the problem of reason and faith. Such an approach is disrespectful to both religion and philosophy because it drags one onto the ground of the other and so learns nothing from either. In addition to this, what arises from the meetings between Ibn Rushd and Ibn 'Arabi does not allow us to take philosophy as an accepted term but lets it appear as only one particular way of responding to the perplexing matter we are concerned with. This matter is in and by itself interesting enough. It is the matter of wisdom, that is, the story of "every man of intelligence."

The long and winding road of man's pursuit of knowledge is built on a deep and persistent irritation about the relationship between the human and the divine. The diagnosis of its causes has varied as have the proposals for its remedy. Much of the history of mankind, of its schisms and of its attempts to reunite, or of its attempts to find a common ground for all men to stand on can be comprehended in this way. Terms like "Orient" and "Occident," "East" and "West," and the vehemence of passions human beings have attached and are still attaching to them, are indicative. In the heart of man's existence there lies something he feels called to name. Yet every attempt to formulate this mystery, even if it is successful—and maybe exactly to the extent that it is successful—turns into defeat.

Myths and tragedies were made from such stuff and one of mankind's greatest endeavors, the attempt to satisfy "the natural desire to know" bears its mark. The latter is, of course, another formulation of the riddle. With it begins Aristotle's *Metaphysics:* "All

Decisive Meetings : Ibn Rushd, Ibn 'Arabi, and the Matter of Knowledge

Steffen Stelzer

I.

Reason's faith is in its own interpretation, not in the report.[1]

The following article speaks of the meetings of two men. It claims that each of their meetings bore the character of decisiveness and that the decision was not something they tried to make or reach but something that reached them. It, finally, implies that they were reached by a decision concerning knowledge. Their coming together and their parting outlined a path which was both their personal affair and a "tremendous matter." We will call it the matter of knowledge. This name will not do it full justice but make it at least comprehensible.

For reasons that will become clearer it is important to keep in mind that the two, Ibn Rushd and Ibn 'Arabi, are both believers. They believe in the main tenets of Islam and each one of them follows the injunction of its Prophet who said that it is incumbent on a follower of this religion to seek for knowledge. What distinguishes them is the way in which they pursue this search and their understanding of the character of knowledge itself. Names for the tools used in this pursuit can and should, however, be taken with prudence for they will not stand close inspection without damage. There occurs, for instance, in the case of Ibn Rushd the word "philosophy" and it seems that he really advocates the incorporation of philosophy into the practice of the Divine Law, the *shari'a.* What he admits of philosophy is, however, only a minor part and a very instrumental one at that. It may be convenient, but to call Ibn Rushd a "Muslim philosopher" is doing both him and philosophy injustice. As in the case of other "Muslim

shared by all, they [the philosophers] held them [the Laws] to be obligatory. For philosophy directs to making only a few intelligent people cognizant of happiness; and it is up to them to learn wisdom, whereas the Laws are intent upon teaching the multitude in general. In spite of that, we do not find one of the Laws that has not been attentive to what particularly characterizes the wise, even though it is concerned with what the multitude share in." Note the ambiguous use of the term "principle" here; it may well refer to God, that is, the Principle.

14 Averroës, *Tahāfut*, 582:12-583:7.

15 See Averroës, *Tahāfut*, 584:9-586:11.

16 Averroës, *Tahāfut*, 584:1-8. See above, n. 12.

17 See Averroës, *Faṣl*, 15:1-5 and 17:6-10 with 33:8-11.

[the same as] the link between the Lawgiver and the health of souls—I mean, the physician is the one who seeks to preserve the health of bodies when it exists and to bring it back when it has disappeared, while the Lawgiver is the one who aspires to this with respect to the health of souls."

[8] See Averroës, *Faṣl*, 29:3-7: "This is what we were of the opinion we should establish with respect to this type of reflection—I mean, the discussion between the Law and wisdom—and the statutes for interpreting the Law. If it were not for this being so widespread among people and these questions we have mentioned being so widespread, we would not have deemed it permissible to write a single letter about it; nor would we have to excuse ourselves to those adept in interpretation for doing so, because these questions are such as to be mentioned in demonstrative books."

[9] See Averroës, *Tahāfut al-tahāfut*, ed. Maurice Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, 3; Beirut: Dā al-Mashriq, 1930), 580:1-581:2.

[10] Averroës, *Tahāfut*, 581:2-5.

[11] Averroës, *Tahāfut*, 581:5-11. Here and in what follows, I translate *sharī'a* by "Law"—the capital letter being used to emphasize that the term refers to revealed law.

[12] Averroës, *Tahāfut*, 581:11-14. The term translated here as "divine Law" is *shar'*. This juxtaposition between intellect (*'aql*) and *shar'* should be compared with that between intellect and revelation (*waḥy*) in the passage cited below in n. 16.

[13] See Averroës, *Tahāfut*, 581:14-582:12: "They are of the opinion, moreover, that one ought not to object to the common principles [of the Laws] by means of a statement that affirms or refutes—such as whether it is obligatory to worship God or not and, more than that, whether He exists or not. And they are of the same opinion with respect to the rest of the principles—such as the statement about the existence of final happiness and what it is like—because all Laws agree about another existence after death, even if they differ about the description of that existence; just as they agree about being cognizant of the existence, attributes, and actions of the principle, even if they differ in what they say about its essence and actions in less and more. Similarly, they agree about the actions that lead to the happiness of the final abode, even if they differ about the evaluation of these actions. In sum, since they [the Laws] had directed to wisdom by means of a path

always right, but the judgment that guides it is not always enlightened. It is necessary to make it see objects as they are, sometimes as they ought to appear to it, show it the good path it is seeking, keep it from the seduction of particular wills, bring places and times close to its eyes, balance the attraction of present and perceptible advantages with the danger of distant, hidden evils." And then Rousseau makes the point even more explicit: "Individuals see the good that they reject; the public wants the good it does not see. Both are equally in need of guides. It is necessary to oblige the former to bring their wills into line with their reason; it is necessary to teach the latter to recognize what it wants." Here, and in what follows, the translations are my own.

[3] This becomes especially evident in *The Reveries of the Solitary Walker*, Walks 3 and 4.

[4] See Averroës, *Kitāb Faṣl al-maqāl*, ed. George F. Hourani (Leiden: Brill, 1959), 6:19-7:9: "Since the Law has urged cognizance of God, may He be exalted, and of all of the things existing through Him by means of demonstration; and it is preferable or even necessary that anyone who wants to know God, may He be blessed and exalted, and all of the existing things by means of demonstration set out first to know the kinds of demonstrations, their conditions, and in what [way] demonstrative syllogistic reasoning differs from dialectical, rhetorical, and sophistical syllogistic reasoning; and that is not possible unless, prior to that, he sets out to become cognizant of what unqualified syllogistic reasoning is, how many kinds of it there are, and which of them is syllogistic reasoning and which not; and that is not possible either unless, prior to that, he sets out to become cognizant of the parts of which syllogistic reasoning is composed—I mean, the premises and their kinds; therefore, the one who has faith in the Law and follows its command to reflect upon existing things perhaps comes under the obligation to set out, before reflecting, to become cognizant of these things whose status with respect to reflection is that of tools to work."

[5] See Averroës, *Kitāb faṣl al-maqāl* 12:8-13:6.

[6] Averroës, *Faṣl*, 34:8-15.

[7] Averroës, *Faṣl*, 34:15-35:3. Lest he be accused of being too fanciful, Averroës affirms in defense of this argument (35:10-14): "Now this illustration is certain and not poetical, as someone might say. It is a sound linking between the one and the other. That is because the link between the physician and the health of bodies is

Even the attempt to free the populace from faith in God took second place to a political concern—the attack upon the clergy and the clergy's power. Current fears about overweening popular interest in theocracy or about the adepts of religion who urge a return to strict religious observance as a solution to political and economic problems need not prompt similar tactics. To the contrary, scholarship at all times—and especially in these days—functions best when it serves learning first. Beset as he was by religious strife and attacks upon liberty far worse than those seen today, Averroës was nonetheless able to pursue the larger questions—those of human happiness and the meaning of revelation. His attacks upon the defenders of religion of his own day were attacks designed to foster both religious belief and freedom, not to subjugate one to the other.

To portray Averroës as a knight errant devoted to the service of reason is to treat him and his writings unjustly. After all, the theme of his *Decisive Treatise* as well as of his *Incoherence of the Incoherence* is that of the connection between the divine law and wisdom or philosophy, not that of the way the one is subjugated to the other. If anything, serious study of Averroës should lead to further probing of how reason and revelation are related and, even more, how that relationship can find expression in political life—expression that preserves freedom while providing for true human happiness. Such study leads to the core of the question of tolerance and, above all, to that of sound political rule. Precisely because both of these questions were sorely neglected by the philosophers of the Enlightenment, nothing is to be gained by posthumously—and erroneously—enlisting Averroës in their ranks.

NOTES

1 See Dante Alighieri, *La divina commedia*, I, Inferno, Canto IV: "Averrois, che il gran comento feo."

2 See *Social Contract*, Book II, Chap. 7, end. Rousseau goes on to say: "This sublime reason, which elevates itself beyond the grasp of vulgar men, is the one whose decisions the legislator puts into the mouth of the immortals so as to bring along, by divine authority, those whom human prudence would not have been able to budge." See also Book II, Chap. 6, end: "Of itself the people always wants the good, but of itself it does not always see it. The general will is

> one another, seeking discord and seeking to interpret them. None knows their interpretation but God and those well-grounded in science. They say: "We believe in Him; everything is from our Lord." And none heeds but those who are mindful. [Quran, III:7].

The distinction between the decisive verses and those that resemble one another is that the former admit no interpretation, whereas the verses that resemble one another and are thus somewhat ambiguous do—the question being, interpretation to what end? As Averroës makes clear in the course of his exposition, there is some question as to where the clause explaining who "knows their right interpretation" ends. Some hold that it ends after "God," so that the remainder of the verse reads: "And those well-grounded in science say: 'We believe in Him... ." Others, like Averroës, hold that it reads as presented here.[17]

Such an argument permits him to defend philosophical investigation within the stipulations set forth by the revealed law. It also permits him to emphasize that this law is to be read and interpreted in various ways—ways that accord with the level of understanding of the particular person whose assent to the law is sought. Though ultimately a position that admits and endorses ambiguity if not equivocation, it is not one that seeks to undermine revelation or the religion it sets forth. Because it does not do so, a reader who appreciates the goals of medieval philosophy will find it difficult to place Averroës among the proponents of the Enlightenment.

IV. By Way of Conclusion

Such are the theoretical arguments against enlisting Averroës in a cause he did not espouse. There are also some that are more practical in character. First, however much the prevailing love of freedom, especially freedom of inquiry, leads to praising Enlightenment thinkers, it must never be forgotten that their political goals ultimately restrict such freedom. When freedom—political or intellectual—is lauded today, such encomium accompanies the desire to promote popular rule. This was not the goal of the founders and major proponents of the Enlightenment. To the contrary, their goal was to liberate the populace from belief in divinity only to facilitate the rule of monarchs they deemed enlightened.

> from revelation and has intellect mixed with it. For anyone who holds that it is possible for a Law to come about from intellect alone, it necessarily follows that it is more deficient than the Laws inferred from intellect and revelation. And everyone agrees that the principles of practice must be taken on authority, for there is no way to demonstrate what practice demands except through the existence of virtues acquired through practical, moral actions.[16]

Such an argument is by no means hypocritical. Although Averroës does not speak here to the issue of what philosophers might say among themselves were they confident their speech would have no practical consequences—that is, would not affect the way others believe—it is essential to note that one can point to no passage in which such speech is to be found.

III. The Decisive Verses

In sum, Averroës no more propagates a theory of a double truth than he urges that Moses, Jesus, and Muhammad are to be viewed as imposters. Throughout his writings, he demonstrates a deep familiarity with the revelation accorded Muhammad and set forth in the Quran. Ever willing to insist upon the broader task of the lawgiver and to view his work as essential therapy for the community, Averroës strives to defend and clarify the prophetic enterprise while carving out a place for philosophical investigation. A key part of his argument in the *Decisive Treatise* is the use he makes of the Quranic passage that speaks of certain "decisive" verses as "the mother of the book."

It is a reference intended to strengthen the idea that the Quran speaks to different people in different ways. Because it is too often taken to urge that Averroës is being duplicitous in the use he makes of the Quran and thus truly a forerunner of the Enlightenment, it is worth looking at the full verse:

> It is He who has brought the book down to you; in it, there are decisive verses—these being the mother of the book—and others that resemble one another. Those with deviousness in their hearts pursue the ones that resemble

This is the one they are to defend:

> Since the select sort of people completes its existence and attains its happiness only through association with the common sort, common education is necessary for the existence of the select sort and for its life both in the moment of its youth and its growing up—and no one doubts that—and as it passes on to what particularly characterizes it. A necessity of the virtue of such a one is not to make light of what he has grown up with; to interpret it in the fairest way; to know that the intent of that education is what is common, not what is particular; and if he explicitly declares a doubt about the Law-based principles in which he has grown up or an interpretation contradicting the prophets, God's prayers upon them, and turning away from their path, then he is the person who most deserves to have the name of unbelief applied to him and to be judged with the penalty of unbelief in the religion in which he has grown up. In addition, he must choose the most virtuous religion in his time, even when all of them are true according to him.[14]

Averroës has no compunction about drawing an even stronger conclusion concerning the practical consequences of these reflections, one that endorses the goal of worship and proclaims adherence to the idea that punishment is to be meted out to those who go against this goal. The same holds for the *images* used to represent what happens to bodies in the life to come.[15] To be sure, Averroës stops short of explicitly claiming that the philosophers actually do believe these things. The point is they recognize how important it is for the people to believe them and consequently how necessary it is to defend the soundness of these laws. Given this understanding and their desire to further the realization of a political regime that contributes to the development of all the citizens, to the extent possible for each, the philosophers have no reason whatever to attack these laws:

> If there are principles postulated and fundamentals posited in the demonstrative arts, how much more appropriate must that be with respect to the Laws taken from revelation and intellect. Every Law comes about

For Averroës there is no doubt but what the moral virtues are the means for establishing and reaching the other two. More important, the moral virtues are established only to the extent that the people acquire knowledge of and worship God:

> They are of the opinion that a human being has no life in this abode but by means of the practical arts and no life in this abode or in the final abode but by means of the theoretical virtues; that neither one of these two is completed or obtained for him but by means of the moral virtues; and that the moral virtues are not firmly established but by means of cognition of God, may He be exalted, magnifying Him by means of the devotions set down in the Law for them in each and every religion, such as offerings, prayers, invocations, and similar speeches spoken in praise of God, may He be exalted, the angels, and the prophets.[11]

By means of such reflections, Averroës establishes why the philosophers think no one—above all, not the philosophers themselves—should criticize the general principles of these laws or anything having to do with God:

> In sum, they are of the opinion that the Laws are the necessary civic arts whose principles are taken from the intellect and divine Law, especially those that are common to all the Laws—even if they [the Laws] do differ about that in less and more.[12]

According to Averroës, the philosophers see clearly that these laws are addressed to all people—the common people and also, via the intellect, to the wise. Precisely because the philosophers recognize how greatly they need the common people, they understand that they must protect the laws and what the laws say.[13] In this context, Averroës can declare without hesitation that any philosopher who contravenes or contradicts these laws deserves to be called an unbeliever, a *kāfir*. What is more, cognizant of their own limitations, namely, their inability to formulate an intellectual law that can make the same claims upon people as these revealed laws, philosophers agree upon the necessity to choose that law among these that is best.

> become physicians, because the physician is the one who knows by demonstrative methods the things that preserve health and remove sickness. Then this one goes out to the people and says to them: "These methods this physician has set down for you are not true." And he sets about rejecting them until they have rejected them. Or he says: "They have interpretations."[6]

In the process, they lead the people to reject the physician's remedies. Yet, because of the people's lack of understanding, these self-styled "enlightened" teachers can provide no remedies of their own and thereby bring about the ruination of the people:

> Yet they do not understand them and thus come to no assent as to what to do because of them. Now are you of the opinion that people who are in this condition will do any of the things useful for preserving health and removing sickness? Or will this one who has declared that they should reject what they used to believe about those [things] be able to practice that with them—I mean, preserving health? No! Rather, he will not be able to practice these with them nor will they be able to practice them, and perdition will encompass them all.[7]

This is the core teaching of the *Decisive Treatise*, and Averroës confesses that he wrote the work only because the conditions of his time called for such a remedy.[8]

The exposition at the end of the *Incoherence of the Incoherence* begins with Averroës' attempt to counter Al Ghazali's claim that the philosophers deny the resurrection of bodies. In response, Averroës notes first that the resurrection of bodies has been discussed in laws (*sharāʾiʿ*) for at least 1000 years, whereas philosophy has not been around for that long. His immediate point is that philosophers must know about these laws. In the sequel, he goes on to explain that far from weakening these laws, the philosophers laud them and encourage belief in them.[9] They do so because they are of the opinion that the Laws direct to that governance of people by which a human being exists insofar as he is human and obtains the happiness particularly characteristic of him. That is because they are necessary for the existence of the human moral virtues, theoretical virtues, and practical arts.[10]

> dialectical statements in the same way the one adhering to demonstration assents by means of demonstration, there being nothing greater in their natures; and some assent by means of rhetorical statements, just as the one adhering to demonstration assents by means of demonstrative statements. That is because when this divine Law of ours called to people by means of these three methods, assent to it was extended to every human being—except to the one who denies it obstinately in speech or for whom no methods have been determined in it for summoning to God, may He be exalted, due to his own neglect of that.[5]

In this sense, the Quran reenforces the traditional notion of the Prophet Muhammad's universal mission, of his being sent to all people—"the red and the black."

It might be objected, however, that such pious phrases are not to be taken seriously, that Averroës is merely attempting to use revealed verses to his own purposes. The best reply to such an objection is to be found in Averroës' harsh criticism of those who—like Al Ghazali and other Asharite theologians—seek to explain recondite matters to the people. These are the ones who, in other words, seek to use dialectic or demonstration with people who can comprehend only preaching or rhetoric. On the grounds that the lawgiver, i. e., the prophet, is similar to a physician—with the important distinction that the lawgiver cares for souls whereas the physician cares only for bodies—Averroës draws the practical consequences. First, such misguided teachers are doing little more than telling the populace not to heed the ministrations of the physician:

> Here is an example of these people's intention as contrasted to the intention of the Lawgiver. Someone is intent upon [going to] a skilled physician who is intent upon preserving the health of all of the people and removing sicknesses from them by setting down for them statements to which there is common assent about the obligation of practicing the things that preserve their health and remove their sicknesses as well as of avoiding the contrary things. He is not able to make them all

hinders it. And in the closing pages of the *Incoherence of the Incoherence*, Averroës goes out of his way to explain the attitude of the philosophers towards religion generally and the teachings of religion about the after-life in particular. In both works, the emphasis is upon the difference between popular and learned understanding. Precisely because most people are unable to grasp the intricacies of natural and human phenomena, they must be spoken to and instructed in a manner different from that in which the learned are spoken to and instructed.

From the outset, it is clear that the *Decisive Treatise* comes from the hand of one thoroughly familiar with the law and religious traditions revealed to Muslims. It is also clear that the author of this work wishes to present himself as a member of the Muslim community. Indeed, over and over, he speaks of what "we, the Muslim community, believe" about "this divine law of ours." Holding that the divine law wishes all Muslims to have knowledge of God and of His creation, Averroës brings forth a series of arguments to urge that—in accordance with the strictest rendering of Islamic jurisprudence—philosophic investigation is not only commanded by the law, but is commanded as an obligation upon those able to fulfil the commandment.[4]

The qualification is important, for Averroës recognizes that not all Muslims can engage in philosophical investigation any more than all Muslims can pursue juridical arguments. Yet, because the case in favor of philosophy hinges upon the search for knowledge of God, he must also show that means exist whereby Muslims of more limited intellects can acquire such knowledge. He does so by emphasizing how the Quran itself calls for the use of preaching or rhetoric, dialectic, and demonstration according to the abilities of the people who are to be persuaded of its message:

> Since . . . we, the Muslim community, believe that this divine Law of ours is true and is the one drawing attention to, and calling for, this happiness which is cognizance of God, Mighty and Magnificent, and of His creation, therefore, that is determined for every Muslim in accordance with the method of assent his temperament and nature require... [And] because people's natures vary in excellence with respect to assent... some assent by means of demonstration; some assent by means of

It is with respect to religion, however, that the comparison begins to founder—and though this is surely as true of Rousseau's status as an Enlightenment thinker as of Averroës', only the latter need interest us here. For d'Holbach, Diderot, d'Alembert, and Voltaire, for the Enlightenment as a whole, religion held no meaning. It was a tool to be used for the popular classes, but one making no claim upon their own allegiance. Persuaded as they were that learning was at man's service for the first time, they believed it could resolve all the mysteries religion claimed to clarify. Consequently, to call Averroës a precursor of the Enlightenment and enlist him in this view of religion, one must adhere to the late medieval view that he was the propagator of a double truth—one for the populace and another for the learned. By the same token, to align Averroës alongside the Enlightenment thinkers, it is necessary to interpret the concluding pages of his *Tahāfut al-tahāfut* (or *Incoherence of the Incoherence*), that is, his brilliant reply to Al Ghazali's attack upon the philosophers, as setting forth the notion of prophets as imposters.

Yet in speaking explicitly to the awareness philosophers have—and have always had—of the importance of religion to the populace and in admitting that philosophers want to strengthen popular belief in religion, Averroës shows how much he differs from the Enlightenment thinkers. Or, to say the same thing in different terms, there is nothing in Averroës' popular or scientific teaching to suggest a tendency on his part or on the part of the philosophic tradition to which he consciously adheres to consider general enlightenment possible. Nowhere do they suggest that knowledge can be disseminated broadly, nor do they present it as the means by which to liberate mankind. Indeed, there is no evidence that liberation was any more a goal for Averroës and his fellow medieval Islamic philosophers than for their classical Greek precursors.

II. Physicians, Legislators, and Philosophers

Views to the contrary seem to arise from a misunderstanding of what Averroës teaches in his two popular works, the *Decisive Treatise* on the one hand and the *Incoherence of the Incoherence* on the other. Properly understood, the *Decisive Treatise* serves to justify the pursuit of philosophy before the tribunal of the revealed law of Islam, to show that philosophy protects and enhances religious life rather than

Averroës, Precursor of the Enlightenment?

Charles Butterworth

As striking, even as unwarranted as it seems at first glance, some signs may be adduced to support the claim that an early version of the famous eighteenth-century European Enlightenment is to be found in medieval Islamic philosophy, particularly in the writings of the famous philosopher, physician, and sometime royal consultant, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd or Averroës. Known primarily, thanks to Dante's felicitous phrase, as the author of *il gran comento*, that is, presumably, the *Large Commentary on Aristotle's "De Anima*,"[1] Averroës is also the author of explicitly popular writings purporting to defend philosophy against charges that it is opposed or somehow antithetical to religion. Some of the teachings set forth in these popular works, especially those in which Averroës contends that philosophers have always been respectful of religion, can be taken as evidence of his "Enlightenment" predilections.

Looking from the eighteenth-century back upon Averroës and his time, additional signs pointing to the accuracy of such a claim can be mustered. So famous an Enlightenment thinker as Jean-Jacques Rousseau, for example, holds—as does Averroës before him—that people of different levels should be spoken to in different manners. Indeed, chiding those learned folk who insist upon using their own kind of speech when addressing the vulgar, Rousseau notes the impossibility of their ever being understood and then moves on to praise those founders of nations of whatever age who had the good sense "to have recourse to the intervention of heaven and to honor the gods with their own wisdom."[2] More to the point, Rousseau agrees with Averroës that it is suitable, even necessary, to speak of virtue, happiness, and other complex ideas in ways that suit the different intellectual capacities of those to whom a particular teaching is addressed. And like Averroës, Rousseau strives valiantly to safeguard religion.[3]

Averroës and the Rational Legacy in the East and the West

This issue of *Alif* presents a collection of articles on Averroës/Ibn Rushd (d. 1198) and his impact on both the East and the West. They are written from different points of view, but the articles in this issue have in common their serious engagement with a thinker whose ideas have become part of the Arab and European legacies and continue to trigger discussions and inquiries, if not polemics and quarrels. Scholars from the four continents have contributed to this issue: from Malaysia, Iraq, Lebanon, Egypt, Morocco, Germany, Belgium and U.S.A.; thus confirming the pertinence of Averroës in the multi-cultural fabric of our world and registering his continuous intellectual presence.

This issue is not meant to canonize Averroës or turn him into an international icon, nor does it intend to appropriate him for a specific viewpoint. This issue simply aspires to reflect on the Averroist discourse, carry forward a dialogue with Averroës' writings, and articulate his subtexts and silences, so that we can think of him as a relevant philosopher and as an *interlocuteur valable*. This issue hopes to liberate Averroës from the opportunism of Ideology and the ghettoes of Orientalism, in order to place him in a more scholarly and universal discourse. With this in mind, articles were solicited from confirmed Averroists who have dedicated themselves to the study of aspects of Averroës' rich and varied corpus, as well as from specialists in European philosophy who are open to, and interested in, Arab-Islamic philosophy. The issue includes articles devoted to dissecting specific dimensions of Averroës' works; others compare and contrast him with thinkers and philosophers like Ibn Khaldūn, al-'Āmirī, Ibn Ṭufayl, Avempace (Ibn Bājja), Ibn 'Arabī, Kant and Bertrand Russell; and yet others deal with Averroist thought and Averroisms in their historical and social contexts.

We hope this issue of *Alif* will constitute a constructive beginning in intercultural dialogic based on the respect of the Other, and avoiding biased presuppositions or ready-made polarizations between East and West. No one seems more appropriate to be the starting point of such a trajectory than Averroës/Ibn Rushd.

Alif, a multilingual journal appearing annually in the Spring, presents articles in Arabic, English and occasionally French. The different traditions and languages confront and complement each other in its pages. Each issue includes and welcomes original articles. The next issues will center on the following themes:

Alif 17: Literature and Anthropology in Africa
Alif 18: Post-Colonial Cultural Discourse in South Asia.
Alif 19: Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspective to Intellectual formations

Nothing is left of me
Save my ancient armor
And the gilded saddle of my horse.
Nothing is left of me
Save a manuscript of Averroës,
The Ring of the Dove
And the Translations.

Mahmoud Darwish, *11 kawkaban*

Across the page the symbols moved in grave morrice, in the mummery of their letters, wearing quaint caps of squares and cubes. Give hands, traverse, bow to partner : so: imps of fancy of the Moors. Gone too from the world, Averroës and Moses Maimonides, dark men in mien and movement, flashing in their mocking mirrors the obscure soul of the world, a darkness shining in brightness which brightness could not comprehend.

James Joyce, *Ulysses*

Contents

Printed at : Elias Modern Press, Cairo.

Price per Issue: - Arab Republic of Egypt: L.E. 10.00
- Other countries (including airmail postage)
Individuals: $ 20; Institutions: $ 40

Back issues are available.

Earlier issues of the journal include :

Alif 1 : Philosophy and Stylistics
Alif 2 : Criticism and the Avant-Garde
Alif 3 : The Self and the Other
Alif 4 : Intertextuality
Alif 5 : The Mystical Dimension in Literature
Alif 6 : Poetics of Place
Alif 7 : The Third World: Literature and Consciousness
Alif 8 : Interpretation and Hermeneutics
Alif 9 : The Questions of Time
Alif 10 : Marxism and the Critical Discourse
Alif 11 : Poetic Experimentation in Egypt since the Seventies
Alif 12 : Metaphor and Allegory in the Middle Ages
Alif 13 : Human Rights & Peoples' Rights in Literature & the Humanities
Alif 14 : Madness and Civilization
Alif 15 : Arab Cinematics: Toward the New and the Alternative

Correspondence, subscriptions and manuscripts should be addressed to :

Alif, The American University in Cairo
Department of English and Comparative Literature,
P.O. Box 2511, Cairo, Arab Republic of Egypt

Telephone: 3575107; Fax: 355-7565 (Cairo, Egypt)
E-mail Bitnet : ALIFECL@EGAUCACS
Internet : ALIFECL@AUC-ACS.EUN.EG

Journal of Comparative Poetics



No. 16, 1996

AVERROËS AND THE RATIONAL LEGACY
IN THE EAST AND THE WEST


Bibliotheca Alexandrina
0532199